العارف الرباني حاج ميـرزا
محمد علي شاه آبادي قُدِّسَ سِرُّهُ

رشحـات البحـار

دار المعـارف الحكميـة
Dar Al maaref Alhikmiah

رشحات البحار

اسـم الكتـــاب: رشحات البحار

المؤلـــــف: العارف الرباني حاج ميرزا محمد علي شاه آبادي (قدس سره)

النـــاشـــــر: دار المعـارف الحكميـة

إخـراج الكتـــاب: Idea Creation

عـدد الصفـحـات: 172

القيـــــــاس: 14.5*21.5

تـاريـخ الطبـــع: ٢٠١٠

رشحات البحار

العارف الرباني حاج ميرزا محمد علي شاه آبادي

(قدس سره)

الطبعة الأولى

[١٤٣١ هـ. - ٢٠١٠ م.]

دار المعـارف الحكميـة

Dar Al maaref Alhikmiah

العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
Email: almaaref@shurouk.org - ٠١ - ٥٤٤٦٢٢ :تلفاكس

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ * فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ * وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾[١]

(١) سورة الانشراح.

الشيخ محمد علي شاه آبادي سيرة ومسيرة

وُلد الشيخ محمد علي شاه آبادي (١٢٥٣-١٣٢٨هـ.ش.) في محلة حسين آباد جنوب مدينة أصفهان، وترعرع في أكناف أسرة معروفة بالعلم والتقوى، وفيها نمت شخصيّته وارتقى مدارج الكمال حتّى استحقّ أن يقول فيه تلميذه الأشهر الإمام الخمينيّ: «لشيخنا العظيم... [الشاه آبادي] حقّ كبير عليّ فإنّ حياتي الروحيّة مدينة له، ولا يمكنني أداء هذا الحقّ باليد واللسان». وقد ظلّلت عظمة الإمام الخمينيّ والإنجازات التي أنجزها على عظمة شيخه وعلوّ مقامه، إلا أنّ التلميذ بقي وفيًّا للبئر التي اغترف منها بكلتا يدي عقله وقلبه، إلى آخر لحظات حياته. وسوف نحاول في هذه الترجمة الموجزة تسليط شيء من الضوء على الشيخ محمد علي شاه آبادي لعلّ في ذلك ما يكشف عن شيء من الحقّ الذي يشير إليه الإمام الخمينيّ في كلمته هذه. ويدعونا ذلك ولو على حساب الاختصار والإيجاز أن نبدأ بالحفر عن المحتد والجذور، وبالتالي نبدأ من الأسرة وما ترتب على العيش في أكنافها من آثار.

حياته في كنف أبيه

كانت حياة الشيخ محمد علي شاه آبادي في كنف أبيه مليئة بالكثير من الأحداث التي تصقل الشخصيّة وتنمّيها وكان الأب أباً بيولوجيا وأباً روحيًا وعاطفيًا في آن معاً ومدرسة عمليّة تلقّى فيها الابن الكثير من العلوم والمعارف التي أدّت دور التأسيس لبناء هذه الشخصيّة العظيمة، ويكفي لتحقيق هذا الأثر في ذلك الولد الذي صار

شيخاً من شيوخ العرفان تشدّ إليه الرحال أنّ عضوين من أعضاء هذه الأسرة كانا من أوّل من أخذ بيد شيخنا في رحلتيه العلميّة والروحيّة، فأستاذه الأوّل هو أكبر إخوته الشيخ أحمد (١٢٧٨ ـ ١٣٥٧ ق) الذي يصفه بعض من ترجم له بأنّه فقيه أجيز بالاجتهاد من عدد من أساتذته، وفي فضله يُنقل عن أبيه قوله في حقّه: «إنّ ابني أحمد قرّة عيني ومقامه عندي أعزّ من روحي التي بين جنبيّ، وقد طلب منّي بعض إخواني أن أجيزه وهو لم يبلغ الحلم، فرأيت تأجيل ذلك كي لا أتّهم بالمحاباة والإجازة خضوعاً لمقتضيات الحبّ الأبويّ لابنه؛ ولذلك انتظرت وصبرت حتّى حاز على خمس إجازات من آخرين من العلماء وأهل الفضل، وكنت السادس بين من أجازه؛ دفعاً لأيّ سوء ظنّ أو تهمة بالمحاباة».

وأستاذه الثاني هو أبوه الشيخ محمّد جواد الأصفهانيّ (١٢٤٠ ـ ١٣١٢ ق.) الذي كان من كبار علماء عصره ومن خيرة تلامذة مجموعة من العلماء المعروفين في ذلك الزمان منهم: الشيخ محمّد حسن النجفيّ (المعروف بصاحب الجواهر نسبة إلى كتابه جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام) وكان الأصفهانيّ الأب معاصرًا لواحد ممّن تصدّوا لتأسيس معالم مدرسة أصوليّة مهمّة هو الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤ ـ ١٢٨١ ق.) ومن الطبيعيّ أن يكون بينهما زمالة أو ما يتراوح بين الزمالة والتلمّذ؛ حيث ينقل أنّ الشيخ الأنصاريّ أجاز الأصفهانيّ والد المترجم له بالاجتهاد. وعلى أيّ حال في مثل هذه البيئة وُلد شيخنا المترجَم له وترعرع، واستقى الكثير من معارفه وعلومه، وفيها صقل نفسه وهذّبها. وقد كانت حياة الأب حافلة بالنشاط العلميّ والعمليّ، الأمر الذي تجلّى في وعي الابن وشخصيّته؛ وربّما يدعونا ذلك إلى إلقاء بعض الأضواء على حياة الأب لعلّ في ذلك ما يخدم غرضنا الذي نحن بصدده.

لمحةٌ عن والد المترجَم له

عاش الشيخ محمد جواد الأصفهانيّ في مرحلة بالغة الحساسيّة من تاريخ العالم الإسلامي بعامّة وإيران بخاصّة حيث عاصر السنوات الأخيرة من عمر الدولة

القاجاريّة مع ما فيها من بداية التسلّط الأجنبيّ على إيران، بل ربما مرحلة بداية اكتمال آخر حلقات هذه السيطرة. ومن هنا، نجده في خضم الحراك السياسيّ معارضًا للسياسة الرسميّة الممالئة للأجنبيّ والمتواطئة معه.

فقد كان الشيخ الوالد، من علماء مدينة أصفهان الكبار معاصرًا لناصر الدين شاه القاجاريّ، وكان يرى من واجبه إقامة الحدود الشرعيّة وتطبيق نظام العقوبات الإسلاميّة وغيره من أحكام الإسلام حتّى في ظلّ الدولة ودون الالتفات إلى إذن الحاكم غير الشرعيّ ولا ملاحظة رضاه، الأمر الذي أثار حفيظة ناصر الدين شاه، وبعد محاولات نهي ومنع متكرّرة لم تجدِ نفعًا أصدر أمرًا بإبعاده عن أصفهان إلى طهران. ولكنّ الإبعاد والنفي لم يحققا ما كان يرمي إليه الشاه من إبعاد الشيخ محمد جواد عن ساحة أداء الواجب، فبقي الشيخ مصرًّا على سيرته في التصدّي لما يراه منكرًا حتّى لو صدر من الملك أو لمصلحته، وبالتالي لم يكن الملك في مأمنٍ من سهام نقده الحادّة عندما يرى وجوب التصدّي للمنكر ومواجهته، ومن ذلك ما يُنقل عنه في حقّ ناصر الدين: «كنت أظنّ أنّك ناصر الدين، ولكن تبيّن لي مع مرور الأيام أنّك هازم الدين وكاسره».

وممّا ينقل عنه في مجال التصدّي للمنكر أنّه علم بوجود ملهىً ومصنع للخمر لشخص أرمني بجوار منزله وكان هذا المصنع يهيّئ الخمر لمصلحة ناصر الدين نفسه، فما كان من الشيخ محمّد جواد، وبعد فشلِ محاولات التأثير والنهي بالتي هي أحسن، إلا أن ذهب مع أولاده وبعض المؤمنين وأراقوا ما في الدّنان من خمور في البالوعة وعادوا إلى بيوتهم. ولمّا وصل خبر الحادثة إلى ناصر الدين أمر بملاحقة الشيخ والقبض عليه في منفاه، فعزم الشيخ على العودة إلى أصفهان غير آبه بحكم النفي الصادر بحقّه، فأقنع حاكمُ أصفهانَ الشاهَ بالعودة عن قرار الملاحقة لعدم القدرة على تحمّل عواقب العودة إلى أصفهان، فجرى التفاوض معه للبقاء في منفاه وغضّ النظر عن قرار الملاحقة، فاشترط للعودة عن قراره بكسر حكم النفي الصادر بحقّه والبقاء في طهران، أن يُحوَّل مصنعُ الخمر والملهى المشار إليهما إلى مسجد، فكان له ذلك واشتُرِيَ البيت وحُوِّلت أرضه إلى مسجد صار يؤمّ المصلّين فيه. وهكذا شاء

الله أن تبقى العائلة في طهران مركز القرار ومحور الجدل السياسيّ في ذلك الوقت في عصر المشروطة وما دار في ذلك العصر من سجالات ونقاشات حادّة حول حدود سلطة الملك وتقييدها بالدستور وغير ذلك من النقاشات المبكّرة في الفكر السياسيّ الإماميّ. الأمر الذي ترك أثره الكبير على ما بقي من مسيرة الشاه آبادي الابن في ما بقي له من شوط التحصيل العلمي والعمل الاجتماعي والسياسي. ونكتفي بهذه الإلمامة بسيرة الأب لنعود إلى الابن لسبر مسيرة تحصيله العلمي وتكوينه الفكري.

تحصيله العلمي

تنقسم مسيرة التحصيل العلمي للشيخ شاه آبادي إلى مرحلتين إحداهما في وطنه وفي أكناف أسرته، وقد أشرنا إلى تولّي أبيه وأخيه تدريسَه في تلك المرحلة والأخذ بيده حتّى قطعَ شوطاً مهمّا من دراساته الأوّليّة بينهما.

وفي حوزة النجف الأشرف التي هاجر إليها عام ١٣٢٠هـ.ق. أي بعد وفاة أبيه بسنوات قليلة. حيث تُوفّي أبوه وكان له من العمر ما يقرب من عشرين عامًا، فبقي سنوات في طهران ثم عقد العزم على الهجرة إلى النجف، وبقي فيها مدّة سبع سنوات أو ثمانٍ، درس فيها على عدد من علمائها الكبار؛ ولكنّ أوثق صلاته كانت مع اثنين من علمائها، وهما الشيخ محمد كاظم الخراسانيّ، وقد لازمه إلى اللحظات الأخيرة من حياته في النجف وزاره في الليلة التي عزم فيها على الهجرة إلى قتال الروس عند احتلالهم لقسم من إيران. ومن هنا، يرى أنّ أستاذه مات مسمومًا؛ لأنّه رآه في تلك الليلة بصحّة جيدة لا تنذر بأيّ خطر على حياته. وما يدلّ على عمق الصلة بين التلميذ وأستاذه صاحب الكفاية اهتمامه بتراثه وتدوينه حاشيةً على كتابه وتعبيره عنه عند الإشارة إليه بقوله: «روحي فداه».

والعلَمُ الثاني الذي كان لشيخنا المترجم صلة عميقة به هو الميرزا محمد تقي الشيرازي الذي كان يقيم في سامرّاء، وهو صاحب الدور المعروف في الثورة على الاستعمار البريطاني للعراق في ما عُرِف لاحقًا بثورة العشرين. نعم، ترك شيخنا

النّجف وانتقل إلى ملازمة أستاذه الجديد في محلّ إقامته خارج النجف وحوزتها، وحظي بثقة أستاذه الجديد، وكان واحدًا من ستّة أشخاص نالوا إجازة الاجتهاد من الميرزا الشيرازي، وما يدلّ على اهتمام الميرزا الشيرازي بتلميذه، أنّه عندما علم بعزمه على ترك العراق والعودة إلى طهران زاره في بيته وأبلغه باعتراضه على سفره، وقال له: مثلك يحرم عليه ترك الدراسة والعودة إلى بلده. ولم يأذن له بالسفر إلا بعد أن علم بالدواعي العائليّة الضاغطة عليه للسفر، وذلك تحقيقًا لرغبة والدته الملحة بعودته، فأذن له بعد ذلك. ومن بين من درس عليهم الشيخ شاه آبادي في النجف، شيخ الشريعة الأصفهاني، والميرزا حسين خليلي.

وعلى أيّ حال، فقد اتّسعت دائرة اهتمام الشيخ شاه آبادي لتسوعب علومًا عدّةً يُنسَب إليه التضلّع فيها كالفقه والأصول ويكشف عنها ارتباطه بهذين الفقيهين البارزين، إن لم نقل الأبرز من بين علماء الحوزة العلميّة في النجف. وقد أضاف إلى اهتمامه بالفقه وأصوله اهتمامًا بغيرهما من العلوم كعلمي الرياضيّات والفلك (الاسطرلاب) حيث ينقل أنّه على اطلاع واسع عليهما، ويضاف إلى ذلك أنّه كان ممّن يُشار إليه بالبنان في حقلي العرفان والفلسفة، وآية ذلك اختيار عدد من الراغبين بهذين العلمين له ليكون لهما أستاذًا ومرشدًا في أوديتهما وسوف نشير لاحقًا إلى علاقة الإمام الخمينيّ به في هذا الميدان. وأشير أخيرًا إلى معرفته باللغة الفرنسيّة واهتمامه بالشعر والأدب والخطابة، وهذه الأمور وإن كانت في عصرنا تبدو غير ذات أهميّة تستحقّ الإشارة إليها، إلا أنّ بعضها في تلك الفترة مؤشّر واضح الدلالة على الهمّ الاجتماعي، فالخطابة والشعر من الأدوات المساعدة في مجال التبليغ والدعوة إلى الله، واللغة الأجنبية ودراسة الفلسفة والعرفان مؤشرات على سعة الأفق العلميّ والثقافيّ.

ويبدو أنّ قاعدة: «إنّ الطيور على أشكالها تقع» تنطبق على شيخنا شاه آبادي وأكثرِ من عاشرَهم وارتبط بهم فقد شابه أباه في الهمّ الاجتماعيّ والنشاط السياسيّ كما شارك أساتذته حراكَهم الذي كان من بعض الجهات استثناءً من القاعدة في تلك الفترة التي كانت الأحداث تداهم المعايش لها، فلا يدري في كثير من الأحيان ماذا يجب عليه تجاهها.

الشيخ السياسيّ

يحار المرء في وصف حال الشيخ شاه آبادي، وهل أنّه اختار أستاذَيْه تبعًا لوعيه الاجتماعيّ والسياسيّ الذي اكتمل إلى حدود كبيرة في أكناف أسرته، أم أنّ معاشرته لأستاذَيْه هي التي تركت فيه هذا الوعي. أم أنّ القولين كلاهما يصحّان فيه؟

وعلى أيّ حال، فقد ترك الشيخ شاه آبادي العراق وعاد إلى إيران ليقيم في طهران وأقام فيها على مرحلتين فصلت بينهما هجرة مؤقّتة إلى قم، ففي المرة الأولى أقام مدّة سبع عشرة سنة ما بين عامي ١٣٣٠ و١٣٤٧هـ.ق. وبعد هذه الفترة ترك طهران إلى قم ثمّ عاد مجددًا عام ١٣٥٤ وبقي فيها إلى عام ١٣٦٩هـ. ق. وهو عام وفاته.

وقد اقترنت عودته إلى طهران في المرّة الأولى مع نهاية عهد الدولة القاجاريّة وبداية التأسيس للدولة البهلويّة بزعامة رضا خان الذي كان قائدًا عسكريًّا في زمن القاجاريّين. وقد بدأ رضا شاه نشاطه السياسيّ المباشر بإظهار الاهتمام بالدين والمشاركة في مجالس العزاء والمسيرات الحسينيّة رياءً وطلبًا للتمكّن؛ ولكن لم تنطل هذا المحاولات على شيخنا الذي كان يرى في هذا الرجل مصدر خطر على الإسلام إن تولّى السلطة؛ ولذلك ينقل عنه قوله للسيّد حسن مدرس، وهو من أهل السياسة وروّاد ميادينها الأوائل، وقد كان يقدّر أنّ مصالح العلاقة مع رضا خان تغلب مفاسدَها؛ ولكنّ شيخنا كان يقول له: «هذا «الرجيل» يتظاهر بالتديّن ويقبّل أيدي العلماء ويظهر لهم الودّ والطاعة، ويتظاهر بمحبّة أهل البيت؛ ولكنّه عندما يصل إلى السلطة ويستقرّ فيها سوف يدير ظهره للجميع وستكون أوّل من يتعرّض لرفسه».

وهكذا صدقت فراسة الشيخ في رضا خان الذي عرف في ما بعد بـ «رضا شاه»، فبعد أن استقرّ هذا الأخير على أريكة السلطة بدأ بالكشف عن ما يكنّه من أفكار ويضمره من نوايا، لم تكن بالتأكيد منسجمة مع ما يريد العلماء وعلى رأسهم شيخنا المترجَم له، فبدأت المواجهة بين الطرفين بعد أقلّ من سنة على وصول رضا خان إلى السلطة وعزمه على استئصال عدد من مظاهر الإسلام من إيران سعيًا وراء

تغريبها على طريقة أتاتورك في تركيا، فأصدر قرار منع الحجاب للنساء، فبدأت المواجهة واعتصم الشيخ محمد علي في حرم عبد العظيم الحسنيّ ذلك المكان الذي له رمزيّته الخاصّة في المواجهات السياسيّة (فقد كان هذا المكان محلّ اعتصام الشيخ فضل الله النوري في أحداث الحركة الدستورية/المشروطة)، ولم تكن هذه الحركة من الشيخ مدعومة من العلماء، ولكنّها مع ذلك تركت أثرها في نفس رضا خان وأشعرته بالقلق على مشروعه، وقد حاول الشاه استرضاء الشيخ شاه آبادي وأعلن عن استعداده للاجتماع به والاستماع إلى مطالبه ولكنّ الشيخ لم يقبل، وكان موقفه واضحًا باعتقاده حرمة أيّ شكل من أشكال التعاون مع الملك، حيث كان يرى أنّ قرار منع الحجاب هو الخطوة الأولى لاستئصال كلّ مظاهر الإسلام من إيران. وقد بقي معتصمًا، إلى أن كثُر الضغط عليه من قبل بعض العلماء وعلى رأسهم السيّد حسن مدرّس لمصالح رأوها في ذلك، فغادر مكان اعتصامه إلى قم. وبقي فيها مدة سبع سنوات يتابع نشاطه العلميّ في مجال التدريس والتربية، ونشاطه السياسيّ في الخطابة والمواقف السياسيّة المعارضة للملك.

العودة إلى طهران

وبعد إقامته في قم مدّة سبع سنوات عاد الشيخ شاه آبادي إلى ميدانه الأول طهران، مجدداً نشاطه فيها في المعارضة للشاه وتحدّي قراراته بكلّ ما أوتي من أشكال التحدّي والمعارضة. ومن ذلك أنّ الدولة كانت قد منعت في تلك الفترة كلّ التجمعات حتّى لإقامة مجالس العزاء في عاشوراء أو غيرها. وكانت كثير من المجالس تُعقَد سرًا بعيدًا عن أعين السلطة، فعزم الشيخ بعد عودته على كسر هذا المنع وتحدّي هذا القرار الذي كان يراه جائرًا لا يتناسب مع أقلّ منسوب من الحريّة يحتاجه أي مجتمع من المجتمعات الإنسانيّة، فدعا إلى إقامة مجلس الخطابة والعزاء في أحد المساجد الجامعة في طهران، وكان ذلك بحضور قائد الشرطة الذي لم يجرؤ على الممانعة وحاول ثني الشيخ عن ما عزم عليه فكان جواب الشيخ: «إذا كنتم تخافون من اعتقالي بمرأى من الناس فأنا أدلّكم على الوقت المناسب، فأنا أخرج إلى صلاة

الفجر في المسجد وحيدًا، إنّه الوقت الأنسب لاعتقالي دون أن تشعروا بكم أحدًا». وبعد إصراره على تحدّي السلطة وإقامة مجلس الخطابة، عمدت السلطة إلى مصادرة المنبر الذي كان يرتقيه للخطابة، فخطب واقفًا دون منبر، وقال متهكّمًا: «أريد أن أثبت لهم أنّني أنا من يتكلّم وليس المنبر الذي صادروه». وقد حاولتِ السلطة اعتقاله أكثر من مرّة، وفي إحدى المرّات قصدوه لاعتقاله في المسجد، فصرخ بالفرقة التي أتت لاعتقاله صوتًا أرعبهم، ففرّوا وكمنوا له خارج المسجد، وعند خروجه من المسجد تقدّم قائد الفرقة بهدوء نحوه وطلب منه أن يذهب معه إلى مقرّ الشرطة، فأجابه الشيخ بهدوء اذهب وقل لرئيسك ليأتِ هو إليّ إن كان له عندي حاجة.

فكره السياسي في أطره العامة

على الرغم من عدم تبلور صيغة واضحة للمشروع السياسيّ الإسلاميّ على مستوى التطبيق والسعي لاستلام السلطة في تلك المرحلة من تاريخ العالم الإسلامي، إلا أنّ حراك الشيخ شاه آبادي ومواقفه السياسيّة كانت تستند إلى رؤية واضحة المعالم، على الأقلّ، في أطرها العامّة التي يمكن الإشارة إلى أبرز مكوّناتها في ما يأتي:

١ - الدين والسياسة:

ينطلق الشيخ شاه آبادي في مواقفه وحركته الاجتماعيّة من نظرة إلى الإسلام مؤدّاها أنّ الإسلام ليس ديناً فرديًّا حتّى في الأبعاد التي ربّما يرى فيها بعض الناس درجةً عاليةً من الفرديّة والخصوصيّة كالعبادة والعلاقة بين المسلم وبين ربّه. وأمّا الشيخ شاه آبادي، فقد كان يرى أنّ الدين والسياسة صنوان لا ينبغي أن يفترقا: «فالسياسة ليست خداعاً واحتيالاً على الناس، وإنّما هي تدبير المصالح الفرديّة والنوعيّة وإدارتها وإبعاد الفساد عنها وإبعادها عن الفساد». ومن هنا، فإنّ الأحكام الإسلاميّة برأيه شُرّعت لحفظ المصالح النوعيّة لبني البشر. وينطبق هذا الحكم حتّى على الصلاة والصوم وغيرهما من العبادات التي أقرّها الإسلام، «فالقرآن المجيد لا ينسجم مع الإسلام الفردي؛ وذلك لأنّ القرآن لا يقول للمؤمن صلِّ وحدك ولا

شأن لك بغيرك من الناس، ولا يقول اجتنب الزنا وحدك ودع الناس وشأنهم، بل أضاف الإسلام إلى دعوته إلى الصلاة ونهيه عن الزنا فريضة الأمر بالصلاة والمنع من الزنا بتشريع الحدود والعقوبات». وبكلمة عامّة: «يمكن القول إنّ الإسلام هو دين سياسي». ويمكن تلمّس رأيه في هذا المجال وغيره من المجالات ذات الصلة في كتابه شذرات المعارف.

٢- خيط الأخوة والوحدة:

يعدّ الحفاظ على الوحدة والأخوة الإسلاميّة، من العناصر البارزة في التصور السياسي للشيخ شاه آبادي، ويرى أنّ أهمّ أمراض المجتمع الإسلاميّ هي انتشار التفرقة بين المسلمين وتحوّلهم إلى جماعات متناحرة بفعل مؤامرات الأجانب وأعداء الإسلام والمسلمين. ويخصّ وحدةَ النخبة العلمائيّة بمزيد من العناية؛ لأنّه إذا كان الخلاف بين عامّة الناس داءً، فهو بين العلماء داءً وبيلاً. وقد يكون تراجعه عن الاعتصام واستجابته لدعوة بعض العلماء إلى ذلك مؤشّرًا على هذه العناية، بحفظ وحدة الكلمة وعدم الانفراد بالمواجهة كي لا تتحوّل حركته أو حركة غيره من الناشطين في الشأن العام، إلى لقمة سائغة بيد السلطة السياسيّة المستبدّة.

٣- تشكيل الأحزاب والجمعيّات:

ومن العناصر التي تجدر الإشارة إليها في الفكر السياسيّ عند شيخنا الشاه آبادي موقفه من التنظيم وتشكيل الأحزاب والجمعيّات، فلم يكن يرى في التكتّل الحزبيّ وسيلة غير مشروعة إذا كان الهدف منها تنظيم الجهود وتصويبها في اتجاه خدمة الأهداف العالية التي يدعو إليها الإسلام. وكان يرى: «أن العدد مهما بلغ لن يجدي نفعًا إذا لم يكن خيط الأخوة هو النظام الجامع لأفراده. وهذا المعنى يمكن أن يستوحيه الإنسان من حركة النبيّ عندما آخى بين المسلمين بعد استقراره في المدينة بعد الهجرة. ولذلك نجد أنه قد شرع في العمل على تأسيس جماعة قد يصحّ إطلاق الحزب عليها ولو بشيء من العناية وأهم العناوين التي طرحها لبرنامج عملها، ما يأتي:

أ- التكتّل الحزبي في الإسلام ليس تكتلاً سياسيًا فحسب، بل هو تجمّع لعدد من الطاقات التي تسعى للوصول إلى أهداف الإسلام العظيم. ومن أهمّ الوسائل التي تساعد على تحقيق هذه الغاية وتخليق الناس بأخلاق الإسلام، التعليم والتربية التي يجب أن تبدأ من تعليم الأطفال في المدارس والمؤسّسات التعليميّة.

ب- على كلّ عضو في هذا التكتّل أن يعطي ليلةً من وقته للحضور في مجالس الجمعيّة بهدف التشاور والتباحث في الشؤون العامّة.

ج- على كلّ عضو من الأعضاء أن يعمل على هداية واحدٍ من الناس إلى أهداف الجمعيّة وغاياتها.

د- يجب أن يتوفّر للجمعيّة هيئة رئاسيّة تكون هي المرجع في أيّ خلاف يدبّ بين الأعضاء.

هـ- تأسيس مجلة ناطقة باسم الجمعية من أهم الأهداف التي ينبغي على الجميع السعي في سبيلها.

و- على الجمعيّة أن تهتمّ بالشأن الاقتصاديّ والمعيشيّ لأعضائها لتحسين أوضاعهم من خلال الإقراض غير الربويّ (قرض الحسنة) وتنظيم الأنشطة الاقتصاديّة على أنواعها ما يؤدّي إلى دعم الاقتصاد الوطنيّ وترويج البضائع المحليّة.

وحذرًا من تجاوز الحدود المرسومة لهذه الوجيزة نكتفي مضافًا إلى ما ذكر أعلاه، بالإشارة إلى أنّ مواجهة الاستعمار، بكلا نوعيه السياسيّ والثقافيّ، كانت من بين الأطر الناظمة لحركة الشيخ شاه آبادي السياسيّة. على أن يكون العمل خالصاً لوجه الله حتّى لو كان ذا طابع دنيويّ بعد أن انطلق من قاعدة عدم فصل ساحة الدين عن ساحة الدنيا. ويقول في هذا المجال لابن أستاذه صاحب الكفاية: «إنّ هذه الأمانة الإلهيّة (الإسلام) تتعرّض في هذه الأيام للخطر من حكومة هذا الجبّار، ويجب علينا أن ندافع عنها بكلّ ما أوتينا من حول وقوّة، لنحفظ حدودها ونصون تعاليمها» وفي آخر كلمة له قبل إنهاء اعتصامه المشار إليه أعلاه، قال: «إنّ هدف رضا خان هو إعدام القرآن والإسلام، والمواجهة بيني وبينه ليس سببها أنّني عالم دين، بل لأنّني

أدعو إلى الإسلام والقرآن، ومن هنا فإنّي أعلن للدنيا كلّها، إننا إذا لم نتحرّك ولم نستعدّ للمواجهة، فإنّ هذا الخبيث سوف يعمل على استئصال الإسلام».

وهذه المواجهة التي يتحدّث عنها الشيخ مفتوحة على أقصى الاحتمالات وهي الاستعداد لبذل الأرواح والمهج في سبيل الله، ودفاعًا عن الدين: «إنّنا نرث دينًا، قدّم منذ انطلاقته مع رسول الله(ص) إلى يومنا هذا آلافَ الشهداء من العلماء وقد سبقهم إلى ذلك الأئمة(ع) والأصحاب. ولم يصلنا هذا الدين إلا مقرونًا بهذه التضحيات، وقد أتى دورنا لحفظ هذه الثمرة المباركة؛ ولذلك فإنّ واجبنا يقضي بالسعي في السبيل نفسه، وليست دماؤنا أكثر حمرة من دماء من سبقنا حتى نحفظها ونضنّ بها على الإسلام».

نمطه الفقهي والاجتهادي

قد يصعب عليّ في هذه المقدمة الإلمام بجميع أبعاد فكر الشيخ شاه آبادي، بالنظر إلى ضيق المجال، وعدم توفّر المصادر الكافية التي تسمح بالتفصيل ولكن لا بد لي من الإشارة إلى موقف من قضيتين يكشف عن نمط تفكيره. وحاصل الأمر أن النقاش في ذلك الوقت قد بدأ يدور حول الراديو ومكبّر الصوت وجواز الاستفادة منهما، وفي هذين الأمرين كان موقفه واضحًا ومرتكزًا على جواز الاستفادة من مثل هذه الوسائل لأنها وسائل محايدة سواء أتت من الشرق أم من الغرب. وفي الراديو يقول: «إنّ الراديو كاللسان يمكن أن يُستخدَم في بيان العلم والثقافة وخدمتهما، ويمكن أن يُستخدم في غير الحقّ والصواب؛ ولذلك لا أرى في شراء الراديو والاستفادة منه في ما يجوز من البرامج أيّ مانع شرعي».

وفي مكبّر الصوت يقول، عندما سُئل عن شراء جهاز لاستخدامه في المسجد: «ما هذا السؤال؟! بالتأكيد اشتروا واحدًا، لأكون حجّة على الناس في استخدامه، فكلّ هذه الوسائل لا مشكلة في الاستفادة منها. وليس فقط لا مانع من الاستفادة منها، بل إنّ الاستفادة منها قد تكون واجبة».

علاقتـــه بالإمـــام الخميني

ربّما لا نبالغ إذا قلنا إنّ في علاقة الإمام الخمينيّ بهذه الشخصيّة الفذة من العلامات الفارقة في حياة الرجلين على حدٍّ سواء، فإذا كان الشيخ شاه آبادي قد غادر طهران بعد الأحداث التي رافقت إقامته فيها، فإنّ من الآثار الطيّبة التي ترتّبت على انتقاله إلى الحوزة العلميّة في قم هي اللقاء الذي حصل بين الرجلين؛ حتّى صار يتداعى كلّ منهما إلى الذهن عند ذكر صاحبه. ونشأت العلاقة بين الرجلين بعد أن التقيا في المدرسة الفيضيّة فطرح الإمام الخمينيّ على الشيخ سؤالاً في قضيّة ذات صلة بالعرفان، فوجد من جوابه أنّه من أهل الاختصاص في هذا الميدان، فكان هذا السؤال نقطة انطلاق لرحلة علميّة تحوّلت إلى مودّة استمرّت حتّى بعد عودة الشيخ إلى طهران، فكان يغتنم الإمام الخمينيّ أيام التعطيل للقاء بأستاذه والتزوّد من معينه. وخلال إقامته في قم قرأ على يديه أهمّ النصوص العرفانيّة المعتمَدة في الدراسة في هذا الحقل. مثل: شرح الفصوص للقيصريّ، ومصباح الأنس لابن حمزة الفناري، ومفتاح الغيب لصدر الدين القونوي، وشرح منازل السالكين للكاشاني. وفي تقييم إجمالي من الإمام لشيخه يقول: إنّه لو اشتغل بالتدريس سبعين عامًا لأتى في كلّ يوم بشيء جديد. هذا عن نظرته إلى علومه وأمّا حول معنويّاته، فإنّه يقول عنه: «لم أعرف في حياتي روحًا أرقّ ولا ألطف من روح المرحوم شاه آبادي». وبعد هذا، ودون أي انتقاص من عظمة الإمام الخميني وعبقريّته الفذّة، ألا يمكن تلمّس أثر الشيخ في تلميذه على المستويات الروحيّة والمعنويّة والسياسيّة؟

آثاره وتراثه العلميّ

يضاف إلى تراث الشيخ محمد علي شاه آبادي، العملي وانصرافه إلى تربية العلماء والعمل الاجتماعي، أنه ترك عدداً من الكتب والمؤلفات نذكر منها في هذه المقدمة ما يأتي:

١– شَذَرات المعارف أو (مَرام الإسلام).

٢– رَشَحاتالبِحار، وهو الكتاب الذي تقدّم له بهذه الكلمة.

٣– مِفتاح السَعادة في أحكام العبادة.

٤– رسالة العقل والجهل.

٥– حاشيه نجاة العبادة.

٦– منازل السالكين (في الأخلاق والعرفان).

٧– رَشَحات المعارف.

٨– چهار رساله در نبوت وولايت عامه وخاصه (أربع رسائل في النبوّة والولايتين العامة والخاصة).

٩– حاشية على كتاب كفاية الأصول.

١٠– حاشية على كتاب الفصول في علم الأصول.

وفاتـــه ومدفنـــه

بعد عمر ناهز السابعة والسبعين، قضاها، رحمه الله، يقرن العلم بالعمل، وتحصيل العلم ببذله لأهله، توفّي شيخنا لثلاث خلون من صفر لعام ١٣٦٩هـ.ق. وشيّعه الآلاف من محبيه ومريديه إلى مثواه الأخير في مدينة شهر ري قرب طهران، بجوار ضريح السيد عبد العظيم الحسني، في مقبرة المفسّر الكبير أبو الفتوح الرازي.

شهـــادات في حقّـــه

الشهيد مرتضى مطهري:

يقول الشهيد مرتضى مطهري واصفًا الشيخ محمد علي شاه آبادي: «لقد جمع

شيخنا المرحوم بين المعقول والمنقول، وقد بلغ خلال إقامته في طهران مقام المرجعيّة والإفتاء، وهاجر إلى قم إبّان إقامة الشيخ عبد الكريم الحائري فيها وزعامته الحوزة العلمية، وترتّبت على إقامته في الحوزة العلميّة في تلك الفترة آثار وبركات، وخاصة أنّه كان في الفلسفة والعرفان ممن لا يشقّ له غبار. ومن أبرز تلامذته ومريديه في تلك الفترة أستاذنا الكبير الإمام الخميني. وقد قرأ عليه عددًا من كتب العرفان والفلسفة، وهذا ما يفسر ثناءه عليه كما لم يثنِ على أحد من أساتذته» ويقول مطهري في محل آخر: «إنّ ما سمعناه من أساتذتنا حول الشيخ شاه آبادي، يدلّ على تقدير خاص ونظرة مميّزة لم يبلغها بعض العظماء من أمثال الشيخ عبد الكريم الحائري نفسه».

الميرزا هاشم الآملي:

يعدّ الميرزا هاشم الآملي، وهو أحد كبار العلماء في الحوزة العلميّة في قم، واحدًا من أبرز تلامذة الشيخ شاه آبادي، ويقول فيه واصفًا مستواه العلمي والروحي: «لم ينحصر تميّز الشيخ الشاه آبادي، بالفلسفة والعرفان، فقد غاص شيخنا في بحار الفقه والأصول حتى أوغل؛ ولكنّ شهرته في العرفان والفلسفة غطّت على فقهه وأصوله وحجبت تبحّره في غيرهما».

ملاحظـــة ختاميـــة

حفظًا لحقوق أصحاب الحقوق، أودّ الإشارة في ختام هذه الكلمة الموجزة التي أقدّم بها لكتاب «رشحات البحار»، إلى أنّ ما تتضمّنه هو مُستقىً من مقالاتٍ عدة حول الشيخ أهمّها:

- مصطفي جعفر پيشه فرد، «انديشه سياسي آيت الله شاه آبادي ونقش آن در انديشه سياسي إمام خميني» (آية الله شاه آبادي، فكره السياسي ودوره في الفكر السياسي للإمام الخميني).

- السيد محمد رضا آقا ميري، «نگاهي به زندگي فقيه بزرگ وعارف كامل آية الله شاه آبادي قدس سره» (نظرة في حياة الفقيه الكبير والعارف الكامل آية الله شاه

آبادي).

وهما منشورتان على شبكة الإنترنت.

أهمّ المصادر:

١- علي دواني، نهضت روحانيون إيران (نهضة العلماء في إيران)، بنياد فرهنگي إمام رضا.

٢- مجموعة مؤلفين معاونت پژوهش بنياد فرهنگ شاهآبادي، عارف كامل (العارف الكامل)، انتشارات نشاط، ١٣٨٠ هـ. ش.

٣- الإمام الخميني، صحيفة النور، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٨ هـ. ش.

٤- حسين مكّي، تاريخ بيست ساله ايران (عشرون سنة من تاريخ إيران)، انتشارات علمي، ط٦، ١٣٨٠هـ. ش.

٥- مجموعة مؤلفين، يادنامه شهيد شاه آبادي (كتاب تكريمي في ذكرى الشيخ شاه آبادي).

٦- ناصر باقري بيدهندي، «نجوم أمّت: آية الله آقا ميرزا محمد علي شاهآبادي»، مجلة «نور علم»، العدد التاسع.

محمد حسن زراقط

نبذة عن الكتـــــاب

الكتاب الذي بين أيدينا هو كتاب (رشحات البحار) الذي أُلفه المرحوم العارف الآقاميرزا محمد علي الشهير بالشاه آبادي (قده) باللغة العربية، وهو يتألُف من ثلاثة كتب، هي: القرآن والعترة، الإيمان والرجعة، الإنسان والفطرة.

وقد ترجمه نجله محمد الشاه آبادي إلى اللغة الفارسية وشرحه، وطبع سنة 1984.

وكتب في مقدمة الكتاب:

هذه رشحات البحار، وقبسات الأنوار، وطلعات الأسرار، وقرارة الأبصار، ومجلبة الأنظار، ومحط الأفكار، وخلاصة الكتب والأسفار، وسلالة الحكم، وجامعة الكلم من نفحات أنفاس العلاّمة الذي يبخل الزمان عن عديله، ولم يسمع في سالف الزمان والقرون ببديله. إنسان العين، وعين الإنسان، صفوة الدهر، وأعجوبة العصر، حجة الإسلام آية الله العظمى في الأنام الآقا ميرزا محمد علي الشهير بالشاه آبادي قدس سره وروحه وقلبه، الأصفهاني مولداً والطهراني محتداً.

معهد المعارف الحكمية

الكتـاب الأول:

كتاب القـــــرآن والعتـــرة

ويتضمـــن مبـــاحث حـــول:

(العلم الإلهي – القرآن – العتـرة – الولايـة)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله جاعل النفوس والعقول غاية المرام والمسؤول، وصلى الله على صاحب قوسي الصعود والنزول، كمال النشآت ومنشأ الكمال، جمال الجمع ومجمع الجمال محمد وآله موازين الرد والقبول، واللعن على أعدائهم ما دام للنيّرات طلوع وأفول.

قال الله عز من قائل: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1] وفيها مطالب:

[في علمه بذاته]

المطلب الأول: اعلم أنّ الله عالم بذاته؛ لأنّ مناط العلم [هو] الحضور ولا حضور للمادّة، فمناط العلم [هو] التجرّد عن المادّة، كما أنّ نفوسنا كذلك، ولذا تدرك النفس نفسها. وحيث إنّ التعلّق بالمادّة موجب للاحتجاب والغيبة أيضاً، ولذا ما [لا] ندرك المحسوسات البرزخيّة وصور الموتى وأصواتهم، ولا نلامس أبدانهم، ولا نشم روائحهم، ولا نذوق مطاعمهم بهذه الحواس المقيّدة المتعلّقة بالمواد، بخلاف ما إذا تجرّدنا عن هذه التعلّقات إمّا بالاضطرار أو بالاختيار، إمّا بالنوم أو الموت أو غيرهما، فحينئذ ندرك تلك الأمور، وهو تعالى مجرَّد عن التعلق بالمادة الملكيّة. وحيث إنّ التعلّق بالمادة البرزخيّة أيضاً مانع عن إدراك ما وراء الطبيعة من عالم الملكوت المثالي وغيره، فإذا تجرّدنا عن هذه العلاقة وسرنا من الحس المقيّد والمطلق إلى عالم الخيال، فندرك به عالم المثال، وهو تعالى أيضاً مجرّد عن التعلّق بالمادة البرزخية.

---

(١) سورة يوسف: الآية ٢.

وحيث إنّ عالم المثال مقدّر، والتقدير موجب للغيبة والاحتجاب، ولذا إذا تجرّدنا عن التقدّر علمنا [بما] فوق المقدّرات، كالوهم لتجرده عن التقدّر، يدرك ما في العقل، وكالنفوس التي تدرك ما في العقول بنحو الجزئيّة، وهو تعالى مجرّد عن التقدّر أيضاً.

وحيث إنّ عالم العقول محدّد بالحدود العقليّة، والتحدّد يوجب الاحتجاب عن المطلق الذي لا حدّ له، ولذا يحتجب العقل عن المشيئة المطلقة والوجود المطلق، ولا يدركها لاحتجابه بالتحديد عن الإطلاق، وهو تعالى مجرد عن التحدد. الحقّ ماهيّته إنيّته، إذ مقتضى العروض معلوليّته.

وحيث إنّ الوجود المطلق محتجب بالتقوّم بالوجود الصرف، وهذا هو الحي المتقوّم، ولذا لا يدرك كنه هوية الذات، ولكنّه تعالى عالم الغيب والهوية، فهو تعالى مجرّد عن التقوّم أيضاً وهو الحيّ القيّوم.

إذا عرفت ما تلوناه عليك، وعرفت أنّ الحق تعالى واجد لجميع مراتب التجرّد؛ أعني التجرّد عن المادة مطلقاً، والتجرّد عن التعلّق بالمادة الملكيّة، والتجرّد عن التعلق بالمادة البرزخيّة، والتجرّد عن التقدّر، والتجرّد عن التحدّد، والتجرّد عن التقوّم، فاحكم بأنّه واجد لجميع أنحاء الحضور فهو معقول بذاته، وذلك يقتضي عاقلاً لمكان التضايف ولا عاقل في مرتبة ذاته إلا هو، فهو عاقل لذاته، وهذا معنى قولهم: «كل مجرَّد عاقل»[1]، ومنه ظهر لك أنّ المجرد من جميع الجهات هو الحق سبحانه، وهذا هو مراد المجلسي (طاب ثراه)، حيث خصّص التجرّد به تعالى. وهو كذلك من حيث الإطلاق وإلا فله مراتب، ولكلّ مرتبة منه مظاهر من النفوس الملكيّة والبرزخيّة والمثاليّة والملكوتيّة والجبروتيّة والمشيئة المطلقة والحقيّة الإلهيّة.

---

(١) قاعدة فلسفية معروفة يقصد بها الفلاسفة أن المجرد كائنا ما كان لا بد أن يكون عاقلا. (انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات.

[في أن صفاتـــه عيـــن ذاتـــــه]

المطلب الثاني: إنّ علمه بذاته عين ذاته وكذلك جميع صفاته، والاتحاد على أقسام:

أحدها: اتحاد العرضيّات مع الذاتيّات، كما في حمل «زيد قائم» و«عمرو ضاحك».

وثانيها: اتحاد الأجناس مع الفصول، كاتحاد الناطق مع الحيوان.

ثالثها: اتحاد الماهية مع الوجود.

وهذه الأقسام من الاتحاد لا تناسب مقام اتحاد الذات مع الصفات، وذلك لتحقق الاثنينية في الأول وجوداً وماهيّة، وإن كان الـ«قائم» بوجوده الرابط متحداً مع الـ «زيد». وبعبارة أخرى: مفاد الاتّحاد هناك مفاد كان الناقصة. وفي الثاني وإن كان الاتحاد متحققاً في الوجود الحقيقي بين الجنس والفصل إلا أنّ ماهيّة الجنس مغايرة. وفي الثالث وإن لم تكن الماهيّة شيئاً إلا بنفس التقرر فهي في هذه المرتبة مغايرة للوجود، والحق تعالى مقدّس عن شوب الاثنينية مطلقاً.

وحينئذٍ فالمقصود من الاتحاد في المقام هو كون الذات؛ بحيث يصح أن يُنتزع من حاقها مفاهيم العلم والحياة والقدرة وغيرها، فذاته بذاته مصداق العلم والحياة والعشق والقدرة وغيرها، وعلى هذا فالاتّحاد في المقام غير أنحاء الاتحادات، فهو قسم رابع، والدليل على ذلك برهان صرفيّتة في الوجود من فطرة العشق، وفطرة الخوف، وفطرة الرجاء، وفطرة الخضوع، وفطرة الانتظام، وفطرة الافتقار، وفطرة الإمكان، وفطرة الانفساخ، وفطرة الارتقاء، وفطرة البقاء واللقاء إلى غير ذلك من الأدلّة كما فصّلناها في آية الفطرة[1]. فهو تعالى غير متحيّث بالحيثيّة التقييديّة، ولا بالحيثيّة التعليليّة، وحينئذٍ فالهويّة المطلقة خصيصة الربوبيّة، كما أمره ربّه حين سُئل

(١) انظر المبحث الثالث من هذا الكتاب: الإنسان والفطرة.

عن نسبه أن يجيبهم بأنّه هو كما قال: ﴿قل هو الله أحد﴾.

إذا عرفت مقام صرفيّته، وأنّه بحت الوجود، وأنّ الصفات والكمالات مراتب الوجود بداهة أنّ العلم والحياة والعشق والغنى والقدرة أُنحاء الوجودات ومراتبها، فينتج أنّه صرف الحياة، وصرف العلم، وصرف الغنى، وصرف العشق، وصرف القدرة، فهو بهويّته عين الحياة، وعين العلم وغيرهما، وحينئذٍ فيتمّ التوحيد كما قال علي (ع) : «كمال التوحيد نفي الصفات عنه»[1]. بمعنى نفي الصفات الزائدة «لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة»[2]، ولذا أفاد الله سبحانه وتعالى بأنّه الله؛ لأنّ الاسم الأعظم عبارة عن الذات المتخصّصة بجميع الكمالات، فكأنّه (ص) استدل بالهويّة المطلقة لكون ذاته متخصصة بالإلهيّة التامّة. فقال: ﴿قل هو الله أحد﴾. وبعبارة أُخرى: إذا كان هو تعالى صرف الوجود فهو صرف كمال الوجود، وإذا كان هو صرف الوجود، وصرف كمال الوجود، فهو الله تعالى شأنه.

[في علمه بغيره]

المطلب الثالث: في أنّ علمه بما سواه بعين علمه بذاته، وذلك لمكان إلهيّته للمألوهات، وعليّته للمعلولات، ثم إنّ مناط إلهيّته تماميّته وجمعيّته، فذاته باعتبار قدرته، وهي صفة جامعة لجميع الصفات من الرحمة الرحمانيّة والرحيميّة وغيرهما، يكون إله كل شيء وعلّته. وبعبارة أُخرى: فهو تعالى من حيث إنّه قادر على إعطاء الوجود فهو رحمن، ومن حيث إنّه قادر على إعطاء كمال الوجود فهو رحيم، ومن حيث إنّه يغفر للمذنبين فهو غفور، ومن حيث إنّه قادر على الانتقام فهو المنتقم، ومن حيث إنّه قادر على الكرم فهو كريم، ومن حيث إنّه قادر على النفع والضرر فهو الضار النافع... وهكذا. وحينئذٍ فجميع المقدورات تحت أي اسم كانت تكون تحت

---

(١) رواه في الكافي عن أبي إبراهيم (ع)، الأصول، ج١، ص١٤.

(٢) المصدر نفسه.

اسمه المحيط القادر، وذاته بذاته مصدر هذه الصفة، وهذا الاسم الأعظم.

وبالجملة الذات من حيث هي هي لا تكون إلا في مرتبة الغيب المطلق، بل الإلهيّة والعليّة باعتبار تلك الجمعيّة الصفاتيّة والأسمائيّة، وكل هذه الأسماء تحت الاسم القادر، وإذ قد عرفت عليّته وإلهيّته لكل مألوه ومعلول، فنقول: علمه بذاته وذاته مصداق قدرته، علم بقدرته ومقدوراته، فبعين علمه بذاته يعلم ما سواه، وهذا هو العلم العنائي الذاتي قبل الإيجاد، وهو المعبّر عنه بالعلم الإجماليّ في عين الكشف التفصيليّ، وإجمال العلم إشارة إلى وحدته، وتفصيليّة كشفه باعتبار وجوب علمه وتماميّته، فالعلم بالمعلول بوجود العلة أكشف من العلم بالمعلول بوجوده.

[في القرآن العلمي]

المطلب الرابع: في القرآن العلمي الذي أشير إليه في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾[1]، وقوله: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾[2]، وقوله: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾[3]. لما عرفت أنّ علمه تعالى بذاته وصفاته وأسمائه ولوازم أسمائه، ولوازم لوازمها إلى ما لا نهاية لها عين ذاته، وأنّ الهاء إشارة إلى الهويّة المطلقة، والذات المقدّسة، وحينئذٍ فإنزال هويّته إنزال علمه، وهو حطّه عن أشمخ مراتب الوجود إلى أنزلها، فصار عند انخطاطه صوتاً وقرآناً، بل صار كتباً ونقشاً.

بيان ذلك: أنّ أوّل مرتبة نزوله لا بدّ وأن يكون متّحداً مع الإنسان الكامل، وهو

(١) سورة يوسف: الآية ٢.
(٢) سورة الدخان: الآية ٣.
(٣) سورة القدر: الآية ١.

الحقيقة الأحمديّة عند فنائه واستتاره في الأحديّة، حيث قال: «علّمني ربي»[1]. وقال: ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾[2]، و﴿في ليلة مباركة﴾[3]. والحقيقة الأحمديّة المستترة في الأحديّة هي الليلة المباركة وهي ليلة القدر، ويدلّ عليه أمور:

الأوّل: أنّ الزمان من أوله إلى آخره موجود واحد متصرّم محكوم بحكم واحد واقعاً، ولا يختلف إلا اعتباراً، وحينئذ فالليلة إن كانت زمانيّة لا تكون محكومة بالمباركيّة ولا القدريّة والمكانة إلا بالاعتبار، وهذا خلاف ظاهر الحمل، وهو خلف؛ لأنّها مباركة، وذات مكانة وقدر واقعاً، وفي علم الله، وحينئذ فلا بد وأن لا تكون زمانيّة.

ثانيها: بيان منزل العلم النازل، وهو الحقيقة الإنسانيّة المتّحدة مع العلم، أولى من بيان زمان نزوله.

ثالثها: الامتنان على النبيّ (ص) في معرفة الليلة يدل عليه، فإنّ معرفة الليلة الزمانيّة، وهي ليلة نزول القرآن أمر واضح لا معنى للامتنان في معرفتها؛ لأنّه من الأمور الواضحة، فالامتنان على صيرورة حقيقته منزلاً متّحداً مع القرآن أولى من الامتنان على معرفة زمان النزول، مع أنّه لا معنى في معرفته؛ لأنّه من الأمور القهريّة، وعلى هذا فمنشأ معرفة حقيقته صيروتها منزلا للعلم النازل واتحادها معه.

رابعها: حمل الخير بقول مطلق من غير تقييد بالاعتبار، يدلّ على عدم كونها زمانيّة.

خامسها: امتناع تنزّل الملائكة والروح في الزمان، بل لا بدّ وأن تتنزّل على

---

(١) ربما يشير الكاتب إلى رواية عن النبي (ص) حيث استأذن عليه جماعة من اليهود فسأل (ص): «وما يريدون مني؟ فإني عبد من عبيد الله لا أعلم إلا ما علمني ربي»؛ وفي رواية أخرى: أن ناقته بنوك ضلت فتفرق الناس في طلبها، فقال زيد بن اللصيب: إنه يخبرنا بخبر السماء وهو لا يدري أين ناقته! فقال (ص): والله إني لا أعلم إلا ما علمني ربي وقد أخبرني أنها في وادي كذا متعلق زمامها بشجرة. فكان كما قال...» انظر على الترتيب: عبد الله الحميري القمي، قرب الإسناد، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط١، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤١٢هـ، ص٢٢١؛ ابن شهراشوب، مناقب آل أبي طالب، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، مطبعة الحيدري، النجف، ١٣٧٦هـ، ج١، ص١١٣.

(٢) سورة القدر: الآية ١.

(٣) سورة الدخان: الآية ٣.

قلب الإنسان الكامل. كما قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ*عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾[1]. نعم يمكن تمثّل الملائكة والروح في المُلك زماناً ومكاناً [والتمثّل] هو غير التنزّل كما قال تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً﴾[2].

سادسها: إظهار كلّ الأمور لا بدّ وأن يكون على الإنسان. ومن قال: إنّ المراد الليلة الزمانية، لا بدَّ وأن يقدِّر النبيّ أو الوليّ؛ وهو خلاف الظاهر، والحمل على ما لا يوجب خلاف الظاهر واجبٌ كما لا يخفى.

بقي الكلام في أمور:

أحدها: أنّ ألف شهرٍ ظاهرٌ في الزمان، وهو يؤيّد زمانية الليلة، ولكنك بعد ما عرفت من الوجوه الستة امتناع الحمل على الليلة الزمانية، فليحمل [قوله تعالى] «ألف شهر» على ما يناسبها من الأنواع البشرية، وهي باعتبار الطينة تبلغ إلى هذا المقدار تقريباً، فتكون الحقيقة الأحمدية (ص) خيراً من جميع الأنواع البشرية؛ ولذا قال تعالى في مقام الامتنان عليه: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾[3].

الأمر الثاني: أنّ الطينة إمّا لطيفة علّيّينيَّة، أو غليظة سجّينيَّة، وحيث إنّ للمادة مدخليّة تامة في إنشاء الروح؛ لأن فيها استعداد حصول الروح، فبمناسبة لطافتها وغلظتها ينشأ ويختلف الروح في روحانتيه بحسبها، كاختلاف الروح المتوجه إلى العين والعقب؛ ولذا قد يخرج الحيّ من الميّت، ويخرج الميّت من الحي، كالأبرار من الأشرار، والأشرار من الأبرار، وعليهما إما حلال أو حرام، فيختلف ورودها في الصلب طاعة وعصياناً فيصير [العدد] (٤)، وعليهما إما الصلب خيِّر أو شرير فيصير [العدد] (٨)، وإيرادها في الرحم إما بنحو النكاح أو السفاح فيصير [العدد] (١٦)، والرحم إما سعيدة أو شقية [فيصير العدد] (٣٢)، والتغذية في الرحم إما بالحلال أو بالحرام [فيصير العدد] (٦٤)، وعليهما إما بالغليظ أو اللطيف [فيصير العدد] (١٢٨)، ثم بعد الخروج عن الرحم إما يتغذّى بالحلال أو الحرام فيصير

---

(١) سورة الشعراء: الآيتان ١٩٣- ١٩٤.

(٢) سورة مريم، آية ١٧.

(٣) سورة القدر: الآية ٢.

[العدد] (٢٥٦)، وعليهما إما لطيف أو غليظ [فيصير العدد] (٥١٢)، وعليهما إما ترضعه السعيدة أو الشقية [فيصير العدد] (١٠٢٤). وإذا ارتفعت الحجب المادية في جميع المراتب يصح أن يقال: أشهد أنك كنت نوراً في الأصلاب الشامخة والأرحام المطهَّرة، لم تنجّسك الجاهلية بأنجاسها ولم تُلبِسك من مدلهمّات ثيابها. وحينئذٍ فينبغي أن يُقال في حقهم (ع): «إن ذُكِرَ الخير كنتم أوله وأصله وفرعه ومعدنه ومأواه ومنتهاه». فصلوات الله عليهم أجمعين أبد الآبدين.

وتقابلهم أعداؤهم من أهل الظلمة، والطينة الخبيثة الكامنة في أصلاب الأشقياء، والأرحام النجسة والمتنجّسة بالأخلاق الجاهلية، والمتلبّسة بالثياب المدلهمّة. فصح أن يقال في حقهم: «إن ذُكِر الشر كنتم أوله وأصله وفرعه ومعدنه ومأواه ومنتهاه» فلعنة الله عليهم أجمعين أبد الآبدين.

الأمر الثالث: أن طلوع الفجر ظاهر في كونها زمانيّة، فإنه نهايتها. ولكنك بعدما أحطت خبراً بما أسمعناك من امتناع كونها زمانيّة، فاجعل طلوع الفجر عبارة أخرى عن حال البقاء بعد الفناء، وهو طلوع شمس الأحديّة عن أفق مشيَّته الأحمدية. وهذه ثالثة مراتب القرآن، وهي ظهوره في مرتبة سره الوجودي الإطلاقي، وكان ثاني مراتبه تعلمه (ص) عن الحق باستتاره وفنائه فيه، وكان أول مراتبه الهوية الغيبيّة كما تُشيرَ إليه كلمة الهاء في: ﴿إنا أنزلناه﴾. ثم ظهوره في مقام عقله البسيط، وهذه المرتبة رابعة مراتبه، ثم ظهوره في مقام عقله التفصيلي، وهذه خامسة مراتبه، وهي تنزّل الروح في مرتبة وهمه، فيجعل مرآة لصوته ولفظه في مرتبة خياله، وهذه سادسة مراتب القرآن، وهي تنزّل الملائكة، ثم تتلفظ به فيصير قرآناً بالمعنى اللغوي، وهذه سابعة المراتب. وإذا سمع من سمع فقد شرع في قوس الصعود إلى أن يأخذ من الحق ما سمعه وما قرأه، كما قال المعصوم (ع): كررت آية إياك نعبد وإياك نستعين حتى سمعت من قائلها(١)، وهذا هو السبع الآخر. وحينئذٍ فيصير القرآن السبع المثاني.

---

(١) تروي هذه الرواية عن الإمام الصادق (ع): «وروي أنه (عليه السلام) كان يصلي في بعض الأيام فخر مغشيا عليه في أثناء الصلاة، فسئل بعدها عن سبب غشيته فقال: ما زلت أردد الآية حتى سمعها من قائلها.» انظر: بهاء الدين العاملي، مفتاح الفلاح، الأعلمي، بيروت، ص ٢٩٢. (المحقق)

الأمر الرابع: لا نأبى عن زمانيّة ليلة القدر التي ذُكرت في الأخبار، وحملها على الزمان؛ وذلك لأن السلوك والارتقاء والوصول إلى مقام اللقاء والفناء، أو الرجوع عن الفناء إلى مقام البقاء لا بدّ وأن ينطبق مع زمانٍ ما، فذلك باعتبار ما وقع فيه احترمها الشارع، وجعل احترامها في عهدة الأمة، حتى يتوجّهوا إلى المولى ويعشقوا اللقاء ويتشرفوا له، كما تحقق ذلك للأنبياء والأولياء. وحينئذ فاختلاف الأخبار في بيانها وتعيينها محمولٌ على تحقّق كل ليلة وزمان موقعاً لهذا المقام لولي من الأولياء. وبعبارة أخرى: حيث إنّ الفاعل بحسب جسمانيّته زمانيٌّ، فتنطبق أفعاله على الزمان. وحينئذ فيقع فناؤه في زمانٍ وبقاؤه في زمانٍ آخر، رغّب الشارع عباد الله على إحياء هذه الليالي. وعلى هذا، فلا وجه للتحديد والتخصيص والتعيين، بل تمام الليالي التي ندب الشارع إلى إحيائها، والعبادة فيها، [هي] ليالي قدر؛ لأنها إما ليالي اللقاء والفناء، وإما ليالي البقاء بعد الفناء، فتدبّر!

الأمر الخامس: في مفاد جملة السورة، فنقول: ﴿إنا أنزلناه﴾؛ أي العلم الذي كان متحداً مع الذات المقدّسة في ليلة القدر؛ أي في الحقيقة الأحمدية (ص) عند استتاره في الأحديّة، ولقد أدريك حقيقتك استتارك[1] فيها حتى طلعت شمس الأحدية عن أفق مشيئته الأحمدية (ص)، فهي حينئذ أشرف الأنواع البشرية، فصار وجوده قرآناً نازلاً، ثم شرع في بيان كون عقله البسيط وعقله التفصيلي قرآناً، بقوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا﴾[2]، فصار وهمه وخياله وحسه وصوته قرآناً. قوله تعالى: ﴿بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾[3]؛ يعني كان ظهوره من عقله البسيط إلى العقل التفصيلي بإذن الله ونزول جبرائيل بالنسبة إلى كل أمر وقضية وواقعة، قوله: ﴿سلام﴾ خبر مقدّم لقوله: ﴿هي حتّى مطلع الفجر﴾، فكأنه قال: هي حتى مطلع الفجر سلام؛ ومعناه أنّ الحقيقة الأحمدية(ص) فناء وبقاء بالأحدية، سلام على الأمة؛ لأن السلام رحمة خاصة موجبة لتسليم الأمّة للجهة الفاعلية. وبعبارة أخرى: إنّ القرآن بعد اتحاده معك تتمكن أمتك من اتحادهم معه، وليس معنى السلامة راجعاً إلى سلامته في سيره فتدبّر فيه.

(١) في العبارة شيء من التعقيد، وهي كذلك في الأصل.
(٢) سورة القدر: الآية ٤ والمذكور في النسخة بدون كلمة: و الروح.
(٣) سورة القدر: الآية ٤.

[في القرآن العيني]

المطلب الخامس: في القرآن العيني ومصاديقه.

اعلم أنّ للقرآن مقامات من أعلى مراتبِ الوجودِ إلى أنزلِها، فإنه في مرتبة الهويّة الإلهيّة، علمه تعالى سبحانه متحد معه، وإذا ظهر فأوّلُ نشأة ظهورِه وتنزُّله عن الذات المقدّسة عالم المشيئة، فهو هي وتعينها بالعقول وغيرها تنزلاته الأخرى، حتّى أنّ عالم الملك بأجمعه علمه النازل والقرآن المنزل، وأنزلُ مراتبه الصوت، ولذا سمّى علمه النازل قرآناً كما قال: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾[1]، وأنزلُ منه نقشه وكتبه، وتمام مراتبه محترم في عالمه ومرتبته.

[في الحكمة من نزول القرآن]

المطلب السادس: في أن الحكمة في نزول القرآن من شامخ مراتب الوجود إلى أنزلها وأضعفها وهو الصوت والكتب، إنما هي إفاضة علمه تعالى إلى البشر وتعلمه وتعقله[2] كما قال تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[3]، بداهة أنّ تعلّم القرآن إمّا بالفناء في الأحديّة والواحديّة كما للنبي الختم [الخاتم] (ص)، أو بالاتحاد مع المشيئة كما قالوا: نحن مشيئة الله، أو بالاتحاد مع جبروت العقل والاتحاد مع جبرائيل، أو الاتحاد مع الملكوت واللوح المحفوظ أو بالاتحاد مع عالم المثال أو بالإحاطة على البرزخ [بالبرزخ]، وعالم الملك كما قرأ مولانا أبو محمد الحسن في أمر اللّحْيَةِ: ﴿وَالْبَلَدُ

(١) سورة يوسف، آية ٢.

(٢) كذا في الأصل والظاهر: وتعلمهم وتعقلهم.

(٣) سورة يوسف: الآية ٢.

الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لاَ يَخْرُجُ إِلاَّ نَكِدًا﴾[1]، فإن وجوديهما[2] آيتان من الآيات الملكية، ومعرفة هذه المراتب مخصوصة بأهله[3] وهم أهل الذكر الذين أمرنا بسؤالهم.

وأما الطريق المتعارف في باب التعلّم، فهو استماع نازلة صوت العلم بمشعر السمع أو إبصار نازلة كتبه بمشعر البصر، بداهة أنّ أصوات العلم إذا صدرت من العلماء، فسمع من سمع خرج المسموع عن عالم الملك إلى عالم برزخه وهو حسّه المشترك، ثم إلى ملكوت خياله ومثاله وحافظته، ثم إلى ملكوت وهمه لدرك معناه ثم إلى جبروت عقله، وكذلك مُبْصَر المكتوب، ومنه يظهر لك أن نهاية اللطف من الله تعالى إفاضةُ علم القرآن بنزوله، ونهاية كمال البشر تعلّمه واتحاده معه في عروجه من مقام الصوت أَو الكَتْبِ إلى مقام العقل.

المطلب السابع: في حفظ القرآن النازل كما وعد الله تعالى سبحانه امتناناً على العباد في قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[4]، فنقول: إنّ النازل عن مرتبة الذات المقدّسة في منزل المشيئة، وهكذا سائر المنازل إلى عالم الملك، فلا إشكال في حفظه؛ لأنّه في كلّ عالم عينُ ذلك العالم، وليس المراد من حفظه ذلك كما لا يخفى، فلا يكون امتناناً على العباد. وأما ظهوره في الذهن صورةً، أو في الخارج كتباً وصوتاً، فلا يلزم حفظه؛ لأنه لا يكون إلا حكايةَ القرآن لا حقيقتَه؛ ولذا يمكن أن يُنسى المحفوظ ويُمحى عن الذهن كما يمكن أن يرتفع المكتوب بوجود شقي وغيره، ويمنع عن قراءته، وأما ظهوره العلمي في عالم التعقّل الذي هو نهاية سيره واتحاده مع الإنسان، فهو القرآن النازل حقيقة، وهذا يجب حفظه. وبالجملة فظهوره بحسب التكوين فهو محفوظٌ، وظهوره صورةً وصوتاً وكَتْباً، فلا تشمله الآية لكونه حاكياً،

---

(١) سورة الأعراف: الآية ٨٥. ويشير المؤلف إلى حوار جرى بين الإمام الحسن (ع)، وبين عمرو بن العاص؛ حيث سأل عمرو بن العاص: ما بال لحاكم أوفر من لحانا؟ فقال (ع): ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لاَ يَخْرُجُ إِلاَّ نَكِدًا﴾. انظر: ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٥٦، ج٣، ص٢٢٣.) (المحقق)

(٢) (الإمام الحسن وعمرو بن العاص).

(٣) (بأهل العلم والمعرفة).

(٤) سورة الحجر: الآية ٩.

وأما ظهوره العلمي فهو المقصود من الآية الشريفة.

[في عدم افتراق العترة عن القرآن]

المطلب الثامن: لا إشكال حسبما رواه الفريقان عن النبي (ص): «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي [وإنهما] لن يفترقا حتى يردا علي الحوض يوم القيامة.»[1] إنّ هذا القرآن العلميّ بتمامه والعلم النازل إلى الملك بأجمعه متّحد مع العترة الطاهرة، ولقد روى جابر بن يزيد الجعفي، حيث قال لأبي جعفر محمد بن علي (عليهما السلام): «لأيّ شيء يُحتاجُ إلى النبيّ والإمام. فقال: لبقاء العالم على صلاحه، وذلك أن الله يرفع العذاب عن أهل الأرض إذا كان فيهم نبي أو إمام. قال الله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وأنت فيهم﴾»[2].

وقال النبي(ص): «النجوم أمان لأهل السماء وأهل بيتي أمان لأهل الأرض، فإذا ذهبت النجوم أتى أهل السماء ما يكرهون، وإذا ذهب أهل بيتي أتى أهل الأرض ما يكرهون.»[3] يعني أهل بيته الذين قرن الله عز وجل طاعتهم بطاعته. فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾[4]، وهم المعصومون المطهرون الذين لا يذنبون ولا يعصون وهم المؤيَّدون الموفَّقون المسدَّدون، بهم يرزق الله عبادَه، وبهم يمهِل أهلَ المعاصي، ولا يعجِّل لهم بالعقوبة والعذاب، ولا يفارقهم روح القدس ولا يفارقونه، ولا يفارقون القرآن ولا يفارقهم (صلوات الله عليهم أجمعين)، فظهر أنّ كل زمان كانت العترة باقية كان القرآن محفوظاً آيةً وروايةً. وحينئذٍ فمدّة بقاء القرآن بقاء الزمان كما أن بقاء العترة كذلك، فهما مجتمعان معاً في العالم.

---

(١) روي هذا الحديث بصيغ مختلفة وقد رواه بهذه الصيغة، سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ج٥، ص١٧٠؛ وأما بصيغ أخرى فقد روي في كتب عدة وهو من الأخبار المشهورة عن النبي (ص). (المحقق)

(٢) سورة الأنفال: آية ٣٣. وقد وردت هذه الرواية في: العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج٢٣، ص٩١. (المحقق)

(٣) ورد الخبر في: أحمد بن محمد بن عياش الجوهري، مقتضب الأثر، مكتبة الطباطبائي، قم، ص١٥. (المحقق)

(٤) سورة النساء: الآية ٥٩.

[العترة هي الأئمة]

المطلب التاسع: إنّ العترة هي الأئمة الاثنا عشر كما يدلّ عليه متواترُ الخبر، ولنتبرّك بذكر رواية واحدة منها في هذا المختصر عن الصادق (ع) عن آبائه عن الحسن بن علي قال: سُئل أمير المؤمنين عن قول رسول الله إنّي مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي، فسئل من العترة. فقال: «أنا والحسن والحسين والتسعة من ولد الحسين تاسعهم مهديُّهم وقائمهم لا يفارقون كتاب الله ولا يفارقهم حتى يردوا على رسول الله حوضه»[١]، وفي حديث آخر: وقد سئل، ومن عترة النبي ؟ فقال: «أصحاب العباء»[٢]، وعن ابن الأعرابي حكاه عنه تغلب: «العترة ولد الرجل وذريته من صلبه؛ ولذلك سمّيت ذرية محمد (ص) عترة محمد (ص)، وهي لا محالة ولد فاطمة، قال تغلب: فقلت لابن الأعرابي: فما معنى قول أبي بكر في السقيفة: نحن عترة رسول الله (ص). قال: أراد بذلك بلدته وبيضته وعترة محمد لا محالة ولد فاطمة (ع)»[٣] كذا في معاني الأخبار. وعن بعض الأعلام ذكر محمد بن البحر الشيباني في كتابه عن تغلب عن ابن الأعرابي أنه قال: العترة البلدة والبيضة. وهم (عليهم السلام) بلدة الإسلام وبيضته وأصوله، والعترة صخرة عظيمة يتخذ الضب عندها جحره يهتدي بها لئلا يضل عنها، وهم الهداة للخلق، والعترة أصل الشجرة المقطوعة، وهم الشجرة المقطوعة؛ لأنهم وُتِروا وقُطِعوا وظُلِموا. والعترة قِطَع المسك الكبار في النافجة[٤]، وهم من بين بني هاشم، وبني أبي طالب كقطع المسك الكبار في النافجة. والعترة العين الرابعة العذبة، وعلومهم(ع) لا شيء أعذب منها عند أهل الحكمة، والعترة الذكور من الأولاد، وهم (ع) ذكور غير إناث. والعترة الريح وهم جند الله وحزبه، كما أن الريح جند الله. والعترة نبت متفرّق مثل المرزنجوش[٥]، وهم (ع) أهل المشاهد المتفرّقة، وبركاتهم منبثّة في المشرق والمغرب. والعترة قلادة

---

(١) علي النمازي الشاهرودي، سفينة البحار، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٩، ج٧، ص٧٧.

(٢) لم نعثر على مصدر لهذا الخبر. (المحقق)

(٣) سفينة البحار، م. س.، ج٧، ص٧٨.

(٤) النافجة: وعاء المسك.

(٥) نوع من الطيب.

تعجن بالمسك، وهم قلائد العلم والحكمة، وعترة الرجل أولياؤه، وهم أولياء الله المتقون وعباده الصالحون المخلصون. والعترة الرهط، وهم رهط رسول الله (ص)؛ ورهط الرجل قومه وقبيلته.

وفي حديث المنافقين من كفار العرب: «لم يزالوا عبّاد أصنام ينصبون لها العتاير، وينحرون لها القربان». العتاير جمع عتيرة، ككريمة وكرائم، وهي التي كانت تعترها الجاهلية، وهي الذبيحة كانت تذبح للأصنام، فيصب دمها على رأسها. كان الرجل إذا نذر النذر يقول: إذا كان كذا وكذا وبلغ شاته كذا فعليه أن يذبح من كل عشرة منها في رجب كذا وكذا، ويسموها العتاير. يقال: عتر الرجل عتراً بالفتح إذا ذبح العتيرة. والتحقيق أنّ العترة بعد الاتفاق على أنّها ولد الرجل وذريته لما كانت على زنة فعلة فهي دالّة على كيفيّة مخصوصة بين الرجل وولده؛ بمعنى أنّ ولد الرجل إذا كان متهيّئاً بهيئة اختصاصية الرجل [بالرجل] فهي عترته، وحيث إنّ النبي (ص) متخصّص بالعلم الإلهي، والعلم النازل القرآني فعترته هم الذين يعلمون القرآن، يتخصّصون بما يتخصّص به النبي (ص)؛ ولذا قال: «لن يفترقا حتى يردا علي الحوض». وقال علي (ع): «لا يفارقون كتاب الله ولا يفارقهم.» وحينئذ فالقائل بموت الحجة في زمان الغيبة هو مخالف للآية؛ لأن القرآن علم الله النازل إلى الملك، وهو باقٍ إلى يوم القيامة، ولا يمكن بقاؤه إلا بالنفوس الكاملة البشريّة، وقد أُظهر لنا رسوله (ص) أنّ هذه هي العترة الطاهرة، كما أنّ ارتقاء النبي (ص) وهو أول عالم بالعلم النازل وإن أوجب ارتقاءه؛ لأنّ ارتقاء العلم بارتقاء العالم، إلا أنه حسب ما وعد الله بحفظ هذا العلم النازل في العالم في تمام الأزمنة، وقد عرفت أنه متحد مع العترة، وحينئذٍ وإن ارتقى النبي العالم (ص) إلا أنه بتجدد الأمثال كان كل واحد من العترة عالماً بالعلم النازل. وعلى هذا، فيكون العلم النازل بعد النبي (ص) باقياً في العالم، وهو متحد مع أول العترة الطاهرة وهو علي (ع)، كما أنّه لا أعلم منه باتفاق الأمة، ومنه نشرت العلوم كلّها، فهو حينئذ خليفة الرسول (ص)، ومرجع الأمة. ولا نعني بالإمامة والوصاية والخلافة إلا من علم علمه واتحد مع القرآن هويته، وكذلك بعد مولانا أمير المؤمنين (ع) يكون كل واحد من العترة عالماً بالعلم النازل، فهم حجج الله على خلقه وأمناء وحيه،

وأوصياء نبيه إلى أن وصلت النوبة إلى آخرهم وهو المهدي الموعود المحكوم بحياته وإن طال عمره؛ لأنه متحد مع القرآن الواجب حفظه كما وعد الله سبحانه، والقول بعدم الولد للمولى الحسن العسكري (ع)، أو ارتحاله بعد تمام الغيبة الصغرى، أو عدم بقائه إلى الحال يكذّبه القرآن، وبقاء العلم النازل المتحد مع الإنسان المتخصص بالعترة الطاهرة في جميع الأزمان.

[في رجعة الأمثال]

المطلب العاشر: إذا عرفت اتحاد القرآن والعترة وانحصارها بالعترة رواية ودراية، وحضرة مولانا المهدي آخر العترة، وبقاء القرآن والعترة إلى يوم القيامة. وحينئذ فإذا ظهر (عجل الله فرجه وظهوره)، فإمّا أن يبقى دائماً أبداً في الدنيا إلى انقضائها، وإما ينقضي العالم بارتقائه، وكلاهما ممنوعان؛ لأنه قد وصل إلينا منهم أنه (ع) يصير شهيداً مقتولاً والعالم باقٍ، مضافاً إلى أن الهيولى في سلسلة النزول كعوالم الجبروت، والملكوت، والمثال الملازمة للصورة الجسمية العرشية الحاملة للطبيعة الكلية أمرٌ باقٍ ورأس مال هذا العالم، فلا محالة يكون العالم باقياً بهيولويته وإن كانت أجزاؤه مرتقية بصورته النوعية والجسمانية الشخصية؛ بحيث تتروح الأجسام الإنسانية[1] وتتجسّم الأرواح البشرية للملازمة بين الصورة النوعية، والصورة الجسميّة، كما قال تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[2]. ﴿إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًّا * وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا * فَكَانَتْ هَبَاءً مُّنبَثًّا﴾[3]. والملازمة بين الهيولى والصورة الجسميّة لا تكون بشخص الصورة، ونوع الصورة الجسميّة محفوظ بعد انبثاثها. وحينئذٍ فآدم المادي من مقتضيات آدم المثالي وهو من مقتضيات آدم الملكوتي وهو من مقتضيات آدم الجبروتي وهو من مقتضيات آدم الأوّل، وهو المشيئة الإلهية، وهو من مقتضيات الأسماء والصفات اللاهوتيّة، فآدم والعالم باقيان، والفيض والفضل

---

(١) أي تصبح روحية. (المحقق)

(٢) (١) - سورة يس، آية ٧٩.

(٣) (٢) - سورة الواقعة، آية ٦،٥،٤.

على البريّة دائمان. نعم، الشمس ومنظومتها تنحل وبانحلالها تنحل جميع محاملها، وهكذا الشموس الأخر ومنظوماتها، وهو تعالى دائماً في الخالقيّة والبارئيّة والمصوريّة بإيجاد الشموس ومنظوماتها، هو الله الخالق للبسائط الباري لتركيبها، المصوّر لنوعيتها، فالإنسان دائماً يوجد أمثاله: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَاقُ الْعَلِيمُ﴾[1].

وهذا رجعة الأمثال كما ورد كثرة آدم والعالم، وبالجملة عند انحلال العالم وآدم وهو الطامّة الكبرى، والرجوع إلى العقبى، فالأمر يرجع إلى رجعة الأمثال، وإن بقي على الأرض، ولم يبق من العترة فالأمر يرجع إلى رجعة العترة. وحينئذ فمع بقاء آدم والعالم وارتقاء العالم، وهو آخر العترة فيلزم رجعة العترة للزوم بقاء النازل في العالم، وهو متحد مع الإنسان المتخصّص بالعترة مع أن الإنسان بفطرته العاشقة للكمال، وبفطرته الخاضعة للكامل، وبفطرته العادلة في الحقوق والحدود يحكم بوجود الفطرة الكاشفة، وحيث انحصر الكشف التام بالعلم النازل وهو مخصوص بالعترة، فلا بدّ وأن ترجع حتى يكون الإنسان مجتمعاً مع الفطرة الكاشفة، وإلا لزم تعطيل الوجود، وذلك ظلم بالموجود، ولا يلزم من ذلك ملازمة الفطرة الكاشفة على أبواب الفطرة العاشقة وسهولة الحضور لديه حتى ينافي الغيبة بالنسبة إليه، هذا مضافاً إلى الضرورة من مذهب الشيعة وهي كافية مع دلالة الآيات والروايات التي هي على ما يقولون تقرب إلى أربعمائة الآبية عن الحمل على الخطأ والأعراض النفسانية، ورمي الرواة بالغلو لا يضر القطع بالصدور عن الأئمة، مع أنّ الرمي بالغلو إنما هو باعتبار عدم معرفة الرامي بمقام الولاية والإمامة، وحيث إن المرمي بالغلو إنما هو عارف بمقاماتهم وعرفهم على حد معرفته، وهم لا يعرفونهم بالنورانية رموهم بالغلو، نعم، إذا كان قائلاً بالحلول والاتحاد والوحدة الممنوعة كان غالياً، وهؤلاء الرواة أجلّ شأناً من هذه الجهة، بل هم عرفاء بهم حسب ما هم عليه، كما قالوا: «نزلونا عن الربوبية، وقولوا فينا ما شئتم»[2] رزقنا الله وإياكم معرفتهم ومحبتهم صلوات الله عليهم أجمعين.

---

(١) سورة يس، آية ٨١.

(٢) حكاه في اللمعة البيضاء عن معاني الأخبار للعلامة، انظر: اللمعة البيضاء، التبرزي الأنصاري، مؤسسة الهادي، قم، ص ٦٤.

[الولاية والقرآن]

المطلب الحادي عشر: في معرفتهم، فنقول:

إنّ الأمانة المعروضة في قوله تعالى سبحانه: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾[١]، هي الولاية والقربُ إلى الحق بمراتبه المشككة على ما سيظهر لك.

اعلم أنّ الولاية قسمان: تكوينية وتشريعية؛ والتكوينية: اضطرارية وإرادية[٢].

والأوّل في مقام نزول الوجود، والثاني عند قوس الصعود؛ وذلك لأنّ للوجود بعد مرتبة الهويّة والأحديّة والواحديّة مرتبة ظهوره وجلوته على الماهيّات الإمكانيّة، وهو مشيئته واسمه الأعظم كما قال: «خلق الله الأشياء بالمشيئة، وخلق المشيئة بنفسها»[٣]؛ أي لا بمشيئة أخرى لاستحالتها. ويعبّر عنه مضافاً إلى هذا بالرحمة الرحمانيّة والرحيميّة، والرحمة الواسعة، والمعيّة القيوميّة، والظل الممدود، والحق المخلوق به، والأمر الواحد وقوله الحق إلى غير ذلك آيةً وروايةً. وهذا هو الوجود الظلّي المتقوّم بالحقّ تعالى هو الذي لا أقرب منه إليه، وبعد هذه المرتبة التعيّنات الجبروتيّة بمراتبهم، والملكوتيّة والمثاليّة إلى أن وصل الفيض إلى عالم القبض كالهيولى الهاوية، وما أدراك ما هي، هي أبعد العوالم العالية فيتمّ قوس النزول، وانتهت سلسلة الفعليّات ووصل الأمر إلى عالم القوّة والهيوليّات الملازِمة للصورة الجسميّة العرشيّة الحاملة للطبيعة الكليّة التي هي مبدأ الحركة الموجبة لحصول عالم النور، محلّ الملائكة الساجدة، ثمّ عالم النار محلّ الشياطين والأجنّة، ثم عالم البسائط، ثمّ عالم المركّب الجماديّ من الكرات والمعادن، ثم عالم المركّب النباتيّ، ثم عالم المركّب الحيوانيّ، ثم عالم المركّب الإنسانيّ. وبالجملة ما لم تستوفِ الطبيعة من المشيئة الكمال الذاتيّ لم تتحرّك نحو الكمال العالي.

---

(١) سورة الأحزاب، آية ٧٢.

(٢) استخدم الكاتب صيغة المذكر وقد جعلناها بصيغة المؤنث.

(٣) مروي عن الإمام الصادق (ع) بصيغة أخرى هي: «خلق الله المشيئة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة» انظر: الشيخ الصدوق، التوحيد، تحقيق السيد هاشم الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٨٧ هـ.، ص ١٤٨.

[الولاية التكوينية]

المطلب الثاني عشر: قد ظهر لك أنّ الإنسان في نهاية العوالم بحسب التقييد فهو في أسفل سافلين، بعدما كان بحسب المشيئة في أحسن تقويم وأعلى عليّين، ثم إذا أدركته العناية الإلهيّة وقدر على الخروج من هذه العوالم التقيديّة إلى أن وصل إلى سماء الإطلاق والمشيئة، فقد حصلت له الولاية في مرتبة الصعود، وتمّت به دائرة الوجود كما قالوا: «نحن مشيئة الله»[1] وحينئذٍ فبمشيئته حصل، وإلى مشيئته وصل. فصح أن يقال: «بكم فتح الله وبكم يختم»[2] فهم أولياء النعم، وبهم يمسك السماء أن تقع على الأرض، وبهم ينزل الغيث؛ لأنهم المشيئة التي خلق الله بها الأشياء، ولا تحصل هذه المرتبة للإنسان إلا بالظلومية والجهولية. أما الظلومية فهي الإدبار على النفس والخروج عن أهوائها، والعمدة إهواؤها الخروج عن سرير السلطنة، وليس المقصود من الظلومية الشقاوة والاتعاب، كما قال تعالى: ﴿طه * مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾[3]؛ أي لتتعب، بل المقصود الطهارة عن ألواث الطبيعة وأرجاس سلطنتها، والهداية إلى المولى، وألطافه، وهو الطاهر الهادي المهدي، كما قال: طه.[4] وبالجملة تمام الظلم على النفس الأمّارة والطبيعة الجهّالة رفع هذا الاقتضاء عنها، وعقالها بعقال العقل والدين لا إتعابها، بل يعامل معها بالعدالة حتّى صار روحه المقبِل بذاته إلى المولى من غير مزاحِم، متوجّهاً إليه تمام التوجّه، ليصير مفتخراً بتجليات اسمه الظاهر الموجب لشهوده، محبّاً عاشقاً له، فانياً عن أفعاله وصفاته وذاته، جهولاً بتمام مراتبه. فكان سميعاً بصيراً بربّه. كما قال في الحديث القدسي: «لا يزال العبد يتقرَّب إلي بالنوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببتُه

---

(١) روي عن الإمام الصادق (ع)، انظر: الشيخ علي النمازي، مستدرك سفينة البحار، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٩، ج٦، ص٩٩.

(٢) مقطع من الزيارة الجامعة المعروفة، انظر: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، من لا يحضره الفقيه، ط ٢، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤، ج٢، ص٦١٥.

(٣) سورة طه: الآية ١، ٢.

(٤) كذا في الأصل.

كنت سمعَه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به.»[١] ويُعبَّر عن هذا المقام بالقرب النوافلي، وإذا وصل إلى هذه المرتبة وشملته العناية الإلهيّة، وصار محبوباً له تعالى وعلم أنّ الظهور لا استقلال له في هويّته، بل هو ظهور لبطونه فيتوجّه إليه فأسراه في أسمائه الباطنة واحداً بعد واحد، حتّى تجلّى عليه بجمعيّة الاسم الباطن، وكذا إذا صار قابلاً للجمع بين التجلّيين وإفاضة أسمائه الحسنيين[٢]؛ بحيث يشاهد الظاهر والباطن، فقد صار تام الجهوليّة حاملاً للأمانة المعروضة، والولاية الإلهيّة والقرب المعنويّ، لكن العبد بعد وصوله إلى هذه المرتبة فقد يبقى على هذه الحالة إمّا دائماً لشدّة عشقه، أو لفساد مزاجه ودماغه، فيكون ممّن قال تعالى فيهم: «إن أوليائي تحت قبابي لا يعرفهم غيري»[٣]؛ وإمّا أمداً بعيداً كأصحاب الكهف، حيث طالت جذبتهم وفناؤهم، أو تشمله العناية الإلهيّة لكمال وجوده فأرجعهم إلى مملكته فخلعهم البقاء بالوجود الحقانيّ، فيكون متقرّباً إليه بالقرب الفرائضيّ، فقد جمع بين القُربين، وحاز الخصلتين، وحينئذ فيدُه يد الله الباسطة: ﴿**وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى**﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ**﴾[٥]، وعينه عين الله الناظرة، وأذنه أذن الله الواعية، وإطاعته إطاعته: «من أطاعكم فقد أطاع الله، ومن أحبكم فقد أحب الله، ومن أبغضكم فقد أبغض الله»[٦] وهو السبيل الأعظم والصراط الأقوم، المأمور بدعوة الناس إليه، في قوله تعالى: ﴿**ادْعُ إِلَى رَبِّكَ**﴾[٧]، و«من أتاكم فقد أتى الله، ومن اعتصم بكم فقد اعتصم بالله»[٨]، وهم أولياء النعم وعناصر الأبرار.[٩]

---

(١) ورد في عدد من كتب الحديث، منها: نور الدين الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الكتب العلمية بيروت، ج٢، ص٢٤٨.

(٢) كذا في الأصل والظاهر أسمائه الحسنى.

(٣) انظر: أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الرابع، ص ٢٥٦.

(٤) سورة **الأنفال**: الآية ١٧.

(٥) سورة **الفتح**: الآية ١٠.

(٦) انظر: المحقق النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، ط٢، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ج١٠، ص٤٢٥.

(٧) سورة **الحج**: الآية ٦٧.

(٨) مقطع من الزيارة الجامعة، انظر: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، **من لا يحضره الفقيه**، م. س.، ج٢، ص٦١٥.

(٩) انظر: فخر الدين الطريحي، **مجمع البحرين**، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، ط٢، نشر الثقافة الإسلامية، لامكان، ١٤٠٨، ج٣، ص٢٥٩.

[الولاية التشريعية]

المطلب الثالث عشر: في الولاية التشريعيّة، وهي قسمان:

الأول: معرفة النبي والولي بأنّهم المقرَّبون الواقعون في مرتبة الإطلاق والمشيئة؛ بحيث لم يكن بينهم وبين الله أحد، وهي من العقائد اللازمة في الشريعة، ومعرفتهم بالنورانيّة؛ لأنّهم أولياء النعم، حيث إنّ نعمة الوجود وكمالاته تحصل بالمشيئة، وهم صاروا مشيئة. والفرق بينهم وبين الوجود المطلق والمشيئة أنّ النقطة الأولى قد أُخذت القرب من غير اختيار، وهم أخذوها بالظلوميّة والجهوليّة، وليست الحقيقة الإطلاقيّة إلا أمراً واحداً، والأفراد عين الطبيعة المطلقة، فتدبّر فيه!

الثاني: الاعتقاد بأنّهم ولاة الأمر، وأنّهم أولى بالأنفس كما قال(ص) في [حديث] الغدير: «ألست أولى بكم من أنفسكم، قالوا: بلى، فقال(ص): من كنت مولاه فهذا علي مولاه»[1]، كما رواه العامّة وفي أزيد من ثمانين طريقاً، والخاصة في أزيد من أربعين طريقاً واصلاً إلى النبيّ(ص)؛ بداهةَ أنّ الوليّ في المقام لا يمكن أن يكون معناه إلا السيّد والأولى بالأمر، لعدم مناسبة ساير المعاني مع استنطاقه (ص)، وإقرارهم له (ص) بأولويّته على الأنفس، كما لا يخفى على المنصف غير المتعصّب. مضافاً إلى أنّ هذه الولاية والأولويّة من توابع الولاية الأوليّة، فالتشريع على طبق التكوين. يعني فكما أنّهم توابع لهم وجوداً وتحقّقاً في الواقع، وهم تحت لوائهم ذاتاً وأصلاً، فلا بدّ وأن يكون لهم طوعاً وتبعاً في الظاهر حتّى يطابق الظاهر والباطن. اللهم اجعلنا ممن اعتقد بولايتهم ظاهراً وباطناً، وممن يواليهم ظاهراً وباطناً. والحمد لله أولاً وآخراً.

قد وقع الفراغ من تصنيفه في أواسط شهر جمادى الثانية من شهر تسع وخمسين وثلاثمائة بعد الألف من الهجرة النبويّة، على مهاجرها ألف صلاة وسلام وتحية.

---

(١) حديث الغدير من أشهر الأحاديث المنقولة عن النبي (ص)، وقد كتب حوله الكثير من الدراسات، بل الموسوعات ومنها موسوعة الشيخ عبد الحسين الأميني، الغدير، مطبوعة في أحد عشر مجلدا.

الكتـاب الثـاني:

كتاب الإيمـان والرجعـــة

ويتضمـــن مبـــاحث حـــول:

(فلسفـــة الرجعـــة وكيفيتهـــا)

بسم الله الرحمن الرحيم

[الآيـــة الأولى]

في بيـــان كلمـــة (قول) ووقوعهـــا

قال الله تعالى في سورة النمل: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لاَ يُوقِنُونَ﴾(١).

وفيها مطالب:

[المطلب] الأول: القول كالكلام بالمعنى الإسمي هو ظهور ما كمن في الغيب، ولذا يقال: «إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا». فقوله تعالى ظهوره ومشيئته، وقوله الحق ظهوره الثابت؛ حيث إنّه ظهور أسمائه وصفاته التي كانت عين ذاته كما عرفت. فهو تعالى واجب، ومشيئته وقوله حقٌّ ثابتٌ. نعم، لقوله تعالى إضافتان: فمن حيث إضافتُه الإشراقيّة إلى الله تعالى لا حكم له لكونه صرف الربط به، بل الحكم لله تعالى. ومن حيث إضافتُه إلى التعيُّنات يصحُّ أن يقال: وإذا وقع القول عليهم، وعلى هذا فوقوع القول عليهم، عبارة عن تعلّق مشيئته بإظهار ما في غيوب أنفسهم من السعادة أو الشقاوة.

(١) سورة النمل: الآية ٨٢.

المطلب الثاني: قوله تعالى: ﴿أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ﴾[1]. اعلم أنّ للإخراج لا يكون إنشاءً دفعيًّا؛ لظهوره في ما له السابقة في الوجود، ولا تكويناً تدريجيًّا لعدم كون الإخراج من الأرض، حيث لم يقل تعالى: «أخرجنا من الأرض دابة»، فلا تكون الأرض قيد الإخراج، بل قيد للدابّة، ولا تكون الدابّة المتعلّقة للإخراج الأرواح السابقة؛ لعدم كونها من الأرض، ولا روحاً كائناً في الملك؛ لعدم صدق الإخراج. وحينئذٍ فلا بدّ وأن يكون المراد الأرواح الصاعدة، حيث يصدق عليها أنّها دابّة من الأرض؛ لكونها جسمانيّة الحدوث فصعدت، ثم أخرجت من باطن العالم، وهو البرزخ إلى ظاهر العالم، وهو الملك.

المطلب الثالث: قوله تعالى: ﴿دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ﴾ صفة للنفس فكأنّه قيل: نفسٌ دابّة ناشئة من الأرض، وهي المدرِكة المتحرّكة في الأرض بالإرادة، وحينئذٍ فهي النفس الفعّالة الكاملة الصاعدة من هذا العالم المقتدرة على إظهار نفسها على أهل الملك، بحيث يتمكنون من رؤيتهم لها بحسّهم المقيَّد، فيصدق الإخراج لهم، وهذا رجعة الأرواح على الأحياء، وكذلك رجعة العترة على الأمّة، وعلى هذا فدابة النفس الصاعدة بتحرّكها في الملك، بحيث يرونها [يراها] أهل الملك نهاية القدرة والكمال للروح الصاعدة الظاهرة على أهل العالم، ولذا ورد في الحديث المستفيض أنّها علي ابن أبي طالب، فالحق يجعلها مدحاً، والأحول بل الخفّاش يتوهّمها قدحاً، وسيأتي تحقُّق المدحة في كيفيّة الرجعة.

المطلب الرابع: قوله تعالى: ﴿تُكَلِّمُهُمْ﴾. اعلم أنّ تكلُّم الروح معهم إظهار النبوّة والولاية ليتمَّ الحجّة عليهم، فيبايع معه المعتقدون له حسب الإيمان بالغيب بعنوانهم، فيكمل إيمانهم بالبيعة معهم، ويقع هذا الأمر قبل الموت لكل إنسان، فيظهر عليه النبوّة والولاية كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾[2]؛ والإيمان بعيسى (ع) قبل الموت بتحقق الإيمان بالولاية المطلقة المحمديّة؛ لأنّها مندرجة فيها، وأهل الكتاب هم المؤمنون بولاية عيسى (ع) بعنوانه، فيؤمنون بعليّ بالولاية

---

(١) سورة النمل، الآية ٨٢.

(٢) سورة النساء: الآية ١٥٩.

المطلقة المشتملة على كلّ الولايات فيبايعون معه، وأما غير أهل الكتاب الذين لا يعتقدون بولايته لجهلهم البسيط فيمكن حصول الإيمان لهم حال الاحتضار ويرتقي إلى الآخرة، وأمّا الجاهل بالتركيب والباغضون له فينكرونه شخصاً كما قال تعالى: ﴿أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا﴾[1]، وهي النبوّة والولاية ﴿لا يوقنون﴾، فيكمل شقاؤهم بالإعراض عنهم بأشخاصهم.

المطلب الخامس: في قوله: ﴿أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لاَ يُوقِنُونَ﴾. اعلم أنّ كيفيّة ظهور الوليّ على الناس قبل موتهم فهي على قسمين: فإمّا يكون له مرآة مجلوة وقلباً صافياً فيريه مطابقاً لما في مرآته، فيبايعه ويؤمن به، كما إذا اعتقد به بعنوانه، فيشاهد العنوان ويبايع معه [ويبايعه] بشخصه، وأمّا من لم يعتقد به؛ فإمّا يكون قاصراً ساذجاً غير مقصّر في حقه، طاهراً نقيّاً من الرذائل، فلا محالة يشاهده بالنورانيّة، فيؤمن به ويروح إلى دار السعادة، وأمّا من لم يعتقد به ويقصّر في حقه، أو كان منكره، فليس له مرآة حتّى يريه في مرآة قلبه، فلا محالة يرى نفسه في مرآة الوليّ، وحيث إنّ صورته وفعلته قبيحة منكرة لسيّئات الأعمال، ولقبائح الأخلاق، ومفاسد العقائد، وإنكار الشرائع اشتبه عليه المرئي بالولي، فيبغضه ويروح إلى دار الشقاوة، ومنه ظهر لك حقيقة عصى موسى (ع) معه فإنّه بتجلّيه على المؤمن ينفجر من قلبه ماء الولاية، ويظهر نور التوحيد من جبهته، وأمّا الكافر فحيث لا قلب له فيختم على قلبه، فلا نور له، فهو كالشيطان المقيّد بخاتم سليمان، فيظهر شقاؤه.

المطلب السادس: في سرّ وجوب البيعة معهم [بيعتهم]، وله مقدّمات:

[المقدمة] **الأولى**: أنّه لا إشكال في أنّ كمال الإنسان بالدين كما هو مقتضى فطرته، وكمال الدين بالولاية تعلّقاً واعتقاداً، أو تخلّقاً وشهوداً، أو تحقّقاً ووجوداً؛ وذلك لأنّ أوّل مقامات الدين معرفة الحق تعالى بالهليّة البسيطة، وكمال معرفته التصديق بالعناوين الكليّة والهليّة المركّبة المنطبقة عليه، كقولنا: **﴿هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبّر الخالق**

(١) سورة النمل: الآية ٨٢.
(٢) سورة الحشر: الآية ٢٣، ٢٤.

البارئ المصوّر﴾[٢]، إلى غير ذلك، حسبما يقتضيه البرهان. وهذا علم اليقين، ولمّا لم تكن معرفته بالعنوان موجبةً للتوحيد، فلا بدّ من إقامة البرهان عليه، كما قال: وكمال التصديق به توحيده، ونسبته التشخّص إليه برهاناً أو عياناً أو تحقّقاً، وحينئذ فقد يسلك سلوك العارف الشاهد لهذه المقامات بالعيان لا بالبرهان، فيتشخّص معروفه، فيتوحّد مشهوده، وهذه مرتبة عين اليقين، وقد يفنى السالك العارف في المعروف فعلاً وصفةً وذاتاً، ويبقى فيه أو يبقى به فيكون متحقّقاً به، وهو حقّ اليقين كالحديدة المحمّاة. وهذه المرتبة حقيقة المعرفة، وهذا مقام الولاية المطلقة والقرب التامّ بالحق نفلاً وفرضاً.

المقدّمة الثانية: إنّه حيث لم يصل نوع أهل الدين بمثل هذين المقامين الأخيرين حتّى يتّصف بالتوحيد الشهوديّ أو التحققيّ، فلا بدّ وأن يبايع الولي المقرّب بالقربين؛ لأنّه فانٍ عن هويّة نفسه، باقٍ بهويّة ربه، فيتشخّص به المعروف، وهذا مفاد قولهم(ع): «بنا عُرف الله وبنا عُبدَ الله»[١]، فإنّه بالبيعة معه يتشخّص المعتقد به، وبمبايعته معه بايع الله تعالى كما قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ﴾[٢].

المقدّمة الثالثة: أنّ البيعة معهم إمّا بالعناوين؛ فإنّها كلّما قيّدتها فلا تأبى عن الشركة؛ ولذا يحتاج إلى البرهان على وحدته، كالمؤمنين بالغيب لمحمد وعلي والأئمة (عليهم السلام)، أو بشهوده وتشخّصه، كالمؤمنين به حال حضوره. إذا عرفت هذا فنقول: أمّا الأخير فقد هنّأهم الله تعالى بإيصالهم بهذه الشرافة والهداية، وأمّا المبايعون معهم بالعنوان فلا بدّ من ظهورهم على الأمّة قبل خروجهم عن الدنيا؛ لتماميّة قابليّة الأمّة لذلك واعتقادهم، وتماميّة الفاعليّة للنبوّة والولاية، هذا لتكميل المؤمنين في سعادتهم، وأمّا المنكرين الجاحدين فتكميلهم للشقاوة، كما أنّ القاصرين ربما يؤمن [يؤمنون] بهم فيسعدون، وإما تُعرض [يعرضون] عنهم لسوء أحوالهم وملكاتهم فيشقَوْن؛ ولذا قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ﴾[٣]، كما قال علي(ع):

---

(١) جزء من رواية عن الإمام الصادق (ع)، انظر الشيخ الصدوق، التوحيد، تحقيق السيد هاشم الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٨٧، ص١٥٢.

(٢) سورة الفتح: الآية ١٠. ذكر المصنف الآية هكذا: (إن الذين يبايعونك – تحت الشجرة – إنما يبايعون الله).

(٣) سورة النمل: الآية ٨٢.

«يا حار همدان من يمت يرني من مؤمن أو منافق قبلا»[1]

ولعلّ هذا من الضروريّات فتدبَّر فيه، بقي في المقام حال المؤمنين بهم قبل حياتهم كالأمم السابقة، وسيظهر لك حالهم من الآية الثانية، فانتظر.

الآية الثانيـــــة

من سورة النمل: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ* حَتَّى إِذَا جَاءُوا قَالَ أَكَذَّبْتُمْ بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِيطُوا بِهَا عِلْماً أَمْ مَاذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ * وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لاَ يَنْطِقُونَ﴾[2].

وفي هذه الآيات مطالب:

[المطلب] الأول: في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً﴾. اعلم أنّ تبعيض الحشر يدلّ على أنّ هذا الظهور لا يكون في الملكوت والقيامة الكبرى؛ لعدم كونه مبعضاً [لعدم التبعيض] فيها، بل قال تعالى: ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً﴾[3]، بل يحشر [حتى] الحيوانات فيها. كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾[4]، وحينئذٍ فيوم حشر الأفواج يوم رجعة الأرواح في هذا العالم.

المطلب الثاني: في قوله: ﴿فَهُمْ يُوزَعُونَ * حتّى إذا جاءوا﴾[5]، اعلم أنّ الوزع الكف والمنع، ومنه الوَزَعَة (محرّكة) في شأن الولاة المانعين عن محارم الله، فالمراد منه الحبس والتقييد، حتّى إذا جاءوا في الدنيا وهم أيضاً مقيّدون، فالآية تدلّ على أمرين: وهما أن يكون الحشر في الدنيا، وأنّه على وجه التقييد، وإنّما يكون ذلك في الملك؛ لأنّ الدنيا عالم الاجتماع بخلاف البرزخ والقيامة فإنّهما عالمي الانفراد.

(١) بيت من قصيدة منسوبة إلى الإمام علي (ع)، انظر: الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق السيد مهدي الرجائي، دار القرآن، قم، ١٤٠٥، ج٣، ص١٣٣.

(٢) سورة النمل: الآيات ٨٣– ٨٥.

(٣) سورة الكهف: الآية ٤٧.

(٤) سورة التكوير، آية ٥.

(٥) سورة النمل، آية ١٧، ١٨.

بيان ذلك: أنّ الإنسان يكون مدنيّ الطبع في الدنيا، ويعيش فيها بالمعاونات الاجتماعيّة لكثرة الحوائج الناشئة من ضعفه، فإنّه خُلق ضعيفاً لا يتمكّن من القيام بجميع حوائجه كما لا يخفى، وهذا بخلاف الآخرة، فإنّ كلّ واحد يعيش بما له من العلم والعمل والشفاعة أيضاً ظهور ما كَمَنَ في حقيقته من النبوّة والولاية، وقد ستره حجب العصيان والنكاية؛ ولذا يعبّر عنه بالشفاعة؛ لأنّها تقوم بالقابليّة في العبد والفاعليّة في الولي، ففي الحقيقة يعيش بما في نفسه بمعنى أنّ معرفة النبيّ والوليّ والعالم والمؤمن، ومحبّتهم كانت في عقله وقلبه، وكانت المعاصي حواجب عن ظهورها، فإذا ارتفعت الحجب ظهر ما كَمَنَ فيها من المقتضيات. وبعبارة أخرى: ليست الآخرة دار اكتساب ومبادلة واقتراض واستعارة واستيجار وغيرها من المعاونات الملكيّة، بل كلّ واحد يعيش في البرزخ والقيامة بما عنده ﴿لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾[1]، وذلك ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ * وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ * وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ﴾[2]، إلى آخر الآيات الدالّة على ما ذكرنا.

أمّا كون ذلك على وجه الحبس والتقييد، فالمراد إخراجهم عن البرزخ بتراكم أبدانهم البرزخيّة؛ بحيث يراهم أهل الملك بحواسّهم من غير تصرّف لهم في البرزخ كتقييد مولانا حشمة الله[3] الجنّ والشياطين وإخراجهم عن برزخ العالم إلى الملك لـ: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ﴾[4] الآية، وفيه تقييد روحَيْ هاروت وماروت في الملك، وذلك لامتحانهم في رفع حاجاتهم مع عدم تمكّنهم من التصرّف في البرزخ: هل هم المطيعون المتّقون أم العاصون المعرضون.

المطلب الثالث: في قوله تعالى: ﴿أَكَذَّبْتُمْ بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِيطُوا بِهَا عِلْماً﴾[5]. اعلم أنّ الأشقياء حيث كانوا مكذّبين للأنبياء (ع) عن الجهل [لجهلهم] بمقاماتهم، وهم

---

(١) سورة عبس، آية ٣٧.
(٢) سورة عبس، آية ٣٦،٣٥،٣٤.
(٣) من ألقاب النبي سليمان (ع)، انظر: المجلسي، بحار الأنوار، م. س.، ج٧٦، ص٢٨٢.
(٤) سورة سبأ، آية ١٣.
(٥) سورة النمل، آية ٨٤.

آياته. ويقولون لهم: ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾[1]، ورسخ الحجاب والجهل فيهم، وكان هذا إعراضاً عنهم حتّى لم يؤمنوا بهم ولو بعنوانهم، كانوا مستعدين لتكميل الشقاء فيهم بمشاهدتهم إيّاهم والإعراض عنهم بأشخاصهم.

المطلب الرابع: في قوله تعالى: ﴿أَمْ مَاذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[2]؟ هذا سؤال عنهم في صرف أعمارهم ومؤاخذته تعالى عنهم [إياهم] بأنّهم لم يصرفوا أعمارهم في تحصيل العلوم والمعارف[3] وقنعوا ووقفوا على الجهالة. ومع ذلك حكموا بما جهلوا، فهم مضيّعون لأعمارهم وأعمالهم، وجاهلون بالحقايق، وحاكمون على خلاف الواقع، فإذا رجعوا على الحجة وظهر ما كَمَنَ فيهم: ﴿وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لاَ يَنْطِقُونَ﴾[4]؛ لأنهم لا يدركون الحقيقة لمكان الرسوخ والملكة.

---

(١) سورة إبراهيم، آية ١٠.

(٢) سورة النمل، آية ٨٤.

(٣) في عبادة المصنف هكذا: بأنكم لم تصرفوا أعماركم...

(٤) سورة النمل، آية ٨٥.

الآية الثالثـــة

قوله تعالى:

﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِراً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[(١)].

أقول: الظاهر أنّه جواب للسؤال المقدّر، كأنّه يقال: هل يقع ذلك بالنسبة إلى الأرواح؛ بحيث يرجعون إلى الدنيا ويظهرون في الملك كما هو مفاد الآيات السابقة. فيجيب الحق بأنّ من لم يهمل موجبات الحياة الملكيّة للأجسام من جعل الليل للسكونة، والنهار للمعيشة، فكيف يهمل الأرواح بالإرجاع للفلاح مع استعدادهم أو استدعائهم لذلك، كما هو مفاد قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[(٢)]؛ بمعنى أنّ من اتّصف بالإيمان بالله من كونه موجوداً صرفاً هو عين الحياة، والعلم، والعشق، والقدرة، والحكمة، والعطوفة يستدلّ بجعله الليل والنهار على أمور كثيرة من الرجعة والقيامة والفوز بالجنة والسعادة. فيقول المؤمن: إنّ الله عالم باستعدادهم واستدعائهم وهو غنيٌّ قادرٌ، حكيمٌ كريمٌ، عطوفٌ، فكان مريداً، شائياً، وإذا كان مريداً شائياً فكان هذا واقعاً، فلا بدّ أن يرجعهم إلى الدنيا لتكاملهم بالولاية الشخصية، وإلا فيلزم فقدان أحد الكمالات وهو محال، وهكذا العود للقيامة والفوز بالجنة ودار الكرامة فتدبّر!

[لميـــة الرجـــعة]

إذا عرفت مفاد هذه الآيات الشريفة فنقول: إنّ الرجعة لا تختصّ بالعترة، بل الرجعة أيضاً للأمّة، فهاهنا مقامان:

---

(١) سورة النمل، آية ٨٦.

(٢) سورة النمل، آية ٨٦.

[المقام] الأول: في لِمّية[1] الرجعة، اعلم أنّ الملاك في رجعة الأمّة إمّا من استعدادهم، أو استدعائهم، أو استحضارهم.

اللمّ الأوّل: ففيه مقدّمات:

[المقدمة] الأولى: إنّ الدنيا مزرعة الآخرة، وهي دار العلم والآخرة دار حصاد، وهي دار شهود، ومن لا زراعة له لا حصاد له، ومن لا عالم له لا شهود له. وبعبارة أخرى: تحصيل العلوم وتكميل القوى إنّما هو في مدرسة الدنيا. والنتيجة في محصدة العقبى. وقد مَرّ أنّ عالم الدنيا عالم الاجتماع، وعالم البرزخ والقيامة عالم الانفراد.

المقدّمة الثانية: أنّه لا إشكال في أنّ الإنسان مستعدٌّ للكمال، وكماله الإسلام، وكمال الإسلام بالولاية تعلّقاً أو تخلّقاً أو تحقّقاً كما مرّ، وتعلّقه الاعتقادي بالعنوان يستلزم المشاهدة والعيان، وهو البيعة مع الإنسان، وحيث إنّه منع بالموت، فلا بدَّ من تكميله بالرجعة إلى دار العلم، وإلا فيلزم تعطيل الوجود، وذلك ظلم بالموجود.

المقدّمة الثالثة: إنّ حقيقة النبوّة والولاية حقيقةٌ واحدةٌ مقولةٌ بالتشكيك، ولا بدّ وأن يكون الإيمان بتمام تلك الحقيقة ومظاهرها ولو بالعنوان، بل يجب أن يكون الإيمان بمظهرها الأتمّ حتّى في السابقين؛ ولذا كان الأنبياء يلقّنون أممهم نبوّةَ نبيّ الختم والوليّ الختم، ولو لم يدعوا إليه لما تمّ [تمّتْ] دعوتهم، ونحن نؤمن بهم من حيث إنّهم داعون إليه فلا نؤمن لموسى(ع) وعيسى(ع) إلا كذلك، كما قال عيسى بن مريم (ع): ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾[2]، وهذا الإيمان إنما هو بعبرة العنوان، وكماله إنما هو بشهود المعنون والعيان.

إذا عرفت هذه المقدّمات فنقول: إنّ المستعدين الذين ظهروا بعد مجيء النبي الختم (ص)، والولي الختم، فلا بدّ وأن يظهر مقام الولاية والنبوة عليهم ولو حال احتضارهم، وهذا من قبيل رجعة العترة على الأمة كما مرّ سابقاً آية وضرورة، وأمّا

(١) اللمية مصدر من لِمَ؛ للسؤال عن العلة والسبب، كما يقال ماهية من السؤال بما هو... وهكذا.

(٢) سورة الصف: الآية ٦.

الأنبياء وأممهم الذين كانوا قبل ظهور محمد خاتم النبيين (ص)، فلا بدّ وأن يظهروا عليه عند ظهوره ولو لحظة حتّى آمنوا به وبايعوا معه [يؤمنوا به ويبايعوه] ؛ لأن الإيمان التام إنّما يتحقّق بالبيعة مع المعنون بشخصيّته وهذا من باب رجعة الأمة على العترة، ولذا يرجع عيسى (ع) للإيمان بشخص الولي الختم، وكذلك جميع الأنبياء، وذكر عيسى (ع) من باب المثال، ومنه ظهور الشياطين والجنة عند كلّ ظهور للاستكمال سعادة وشقاوة، ومن هذا الباب ما ورد صحيحاً عن الرسول (ص) أنّه بعد رسالته جاء إلى قبر أبيه عبد الله وأرجعه إلى الملك فقال: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنّك رسول الله. فإنّه كان مؤمناً به بالعنوان فأكمله بالبيعة والعيان، ثم سأله أبوه عن وصيّه ووليه، فقال: هو علي بن أبي طالب (ع) فقال: أشهد أن علياً ولي الله، إلى آخر الرواية، فقال (ع) لأبيه عبد الله: ارجع إلى جنتك. ونظير هذا كثير[1].

ومن هذا الباب رجوع سام بن نوح(ع) ، حيث أظهره علي (ع) بأمر الرسول(ص) ، وكانت شمائله محفوظة عند الجماعة الذين استدعوا ظهوره وشهادته برسالته حتى تؤمنون به فظهر وشهد عند الجماعة برسالته وولاية مولانا علي (ع) فآمن بها الجماعة وشهدوا لهما[2].

اللّم الثاني: وهو الرجعة بالاستدعاء بداهة أنّ أهل الإيمان لمّا آمنوا بالنبي الختم والولي الختم، واطّلعوا على ابتلاءاتهم وقلّة أنصارهم استدعوا من الله الرجعة والنصرة، كما إنّا نلتمس ونستدعي من الله تعالى الرجعة والنصرة بما ورد في دعاء العهد:

---

(١) رواه الشيخ الصدوق بألفاظ أخرى عن أبي ذر في سياق شهادة النبي (ص) له بالصدق وهذا نصه: «عن أنس بن مالك قال: أتى أبو ذر يوماً إلى مسجد رسول الله (ص)، فقال: ما رأيتُ كما رأيتُ البارحة. قالوا: وما رأيتَ البارحة؟ قال: رأيتُ رسول الله (ص) ببابه، فخرج ليلا فأخذ بيد علي بن أبي طالب (ع) وقد خرجا إلى البقيع، فما زلت أقفو أثرهما إلى أن أتيا مقابر مكة، فعدل إلى قبر أبيه فصلى عنده ركعتين، فإذا بالقبر قد انشق وإذا بعبد الله جالس وهو يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، فقال له من وليُّك يا أبه؟ فقال: وما الولي يا بُنَيّ؟ قال: هو هذا علي. قال: وأن علياً وليي. قال: فارجع إلى روضتك... (الشيخ الصدوق، علل الشرائع، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٣٨٦هـ.، ج١، ص١٧٧.)

(٢) انظر: ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، تحقيق لجنة من الأساتذة، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٩٥٦، ج٢، ص١٦٤.

«اللهم فإنْ حال بيني وبينه الموت الذي جعلته على عبادك حتماً مقضيًّا فأخرجني من قبري مؤتزراً كفني شاهراً سيفي مجرداً قناتي ملبيًّا دعوة الداعي في الحاضر والبادي. اللهم أرني الطلعة الرشيدة والغرة الحميدة، واكحل ناظري بنظرة مني إليه وعجل فرجه وسهل مخرجه، اللهم اشدد ازره وقو ظهره وطول عمره، واعمر اللهم به بلادك وأحي به عبادك، فإنك قلت وقولك الحق، ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس إلى آخر الدعاء»(١).

وحيث إنّ الدعاء مستجابٌ حسبما وعد الله تعالى، ولا يوجب اختلال النظام كما سيأتي في باب الكيفيّة لحقيقة الرجعة، فلا بدّ من تكريمهم بالرجعة لمكان النصرة أو لرقية الفطرة، ومن هذا الباب نصرة نبيه (ص) بألف من الملائكة مردفين وفي بدر وحنين بخمسة آلاف من الملائكة، وثلاثة آلاف من الملائكة. وكذا نصرة الأرواح لمولانا أبي عبد الله (ع)، ولا إشكال في أنّ هذه الملائكة هي الأرواح الصاعدة التي صارت بدعائهم واستدعائهم قبل مماتهم جنوداً مجنّدة، وأما الملائكة الذين كانوا في أرض النور تحت العرش فليسوا بمجنّدة من أول يوم خُلقوا، وإلا لزم تعطيل الوجود، بل لا بدّ أن يُجنّدوا عند الحاجة كما أُمروا بالسجدة لآدم عند خلقة آدم؛ وحيث إنّهم مجنّدون صاعدون، فلا بدّ أن يبعثهم ويكرّمهم بالنصرة، وهكذا حال هذه الأمة الآمنة المؤمنة عند ظهور الحجة (ع)، ولو فُرض أنّ الملائكة لا تكون عبارة عن الأرواح الصاعدة، وكانت هي الأرواح الكائنة تحت العرش يؤيّد رجعة الأرواح في الملك لكونهم برزخيين فتظهر، فتدبّر.

[اللّم] الثالث: وهو الرجعة بالاستحضار، وهي للضعفاء من النفوس المؤمنة وقاطبة الأشقياء الكافرة، كما دلّ عليه الآية والرواية، واستحضارهم إنّما هو بالوزع والتقييد. أمّا المؤمن الضعيف فلا يقتدر على ذلك، ويحتاج إلى تصرف الولي المقتدر فيرجعه لتكميله بالسعادة، وأما الكفّار فلعدم الرغبة لهم في الرجوع، وحينئذٍ فيرجعهم الولي؛ وذلك لأن رسوخ الحجاب وملكة الشقاء بكمال الشهود والإنكار

---

(١) مقطع من الدعاء المعروف بدعاء العهد. انظر: الشيخ محمد بن المشهدي، المزار الكبير، تحقيق جواد القيومي، مؤسسة النشر الإسلامي، نشر القيوم، ١٤١٩، ص٦٥٨.

حتى وقع القول عليهم بما ظلموا وهم لا ينطقون؛ لأنهم لا يدركون الحقيقة لمكان الرسوخ والملكة كما كانوا لا يوقنون عند رجعة العترة على الأمة وتكلمها لهم، وهذا نظير الأشقياء في زمن الرسول (ص) وسائر الرسل مع مشاهدتهم الآيات لا يؤمنون بهم ويرمونهم بالجنون تارة، وبالسحر أخرى.

[كيفية الرجعة]

المقام الثاني: في كيفية الرجعة، وفيها مقدّمات:

[المقدمة] **الأولى**: أن البدن مادي وبرزخي، والأول من الأمشاج والبسائط التي أوجدها الله تعالى بمقام خالقيّته، ثم ركّبها بمقام بارئيّته، ثم صوّرها بالصورة المَنويّة إلى آخر ما قال: ﴿فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً﴾[1]. كما قال تعالى: ﴿هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾[2]. والثاني يحصل من الحركة الدوريّة لهذه الأجزاء الماديّة البخار الخاص، وهو الروح السحابيّ الصبابيّ، كما قال تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ﴾[3]، وهو البدن النباتيّ ﴿ناراً﴾، وهي الروح البخاريّ الحارّ، وإليه أشار بالترتيب الانفصاليّ بين البدن والروح المنشأة بقوله: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾[4]. ومنه تعرف أنّ البدن الماديّ والبدن البرزخيّ علة إعداديّة للروح المنشأة، وحينئذٍ فاستعداد حصولها في البدن، بل في الروح البخاريّ المصبوب فيه.

المقدّمة الثانية: أنّ الروح الذي يدرك نفسه بمجرّد ظهوره أمر إنشائي حادث بعد تماميّة حدوث البدن متعلّق به، وعلّة إيجابيّة بالنسبة إلى البدن؛ لأن مناطه العلم والقدرة والعشق.

أمّا العلم فلأنّه يدرك حوائج البدن، وأما القدرة على قضاء حوائجه فبالشهوة

---

(١) سورة المؤمنون: آية ١٤.
(٢) سورة الحشر: آية ٢٤.
(٣) سورة يس: آية ٨٠.
(٤) سورة المؤمنون: آية ١٤.

والغضب. وأما العشق فلأن اللذة وهي إدراك الملائم للروح لا للبدن، وإن كان الملائم وغيره للبدن، ولا تتوهمن أنّها هي الأرواح السابقة على الأجسام كما في قوله (ع): «خلق الله الأرواح قبل الأجسام» لامتناع تعلقها بالأجسام[1]. وذلك بالنسبة إلى الأرواح الكلية ظاهر.

وأمّا الأرواح الجزئيّة المثاليّة فهي أيضاً مستقلات لا مادة لها، ويمتنع أن يصير أسيراً لها، بل كانت من مقتضيات المادّة فهي تابعة للبدن، ولولا استعداد حصوله في البدن لما أوجده، ولذا يقال: إنّ النفس جسمانيّة الحدوث وبينهما العليّة. أما البدن الماديّ والبرزخيّ، فهو علة إعداديّة كالأم بالنسبة إلى الولد. أمّا الروح فهي علة إيجابيّة كالولد للأم فيدبّر أمه وبدنه، فتدبّر.

المقدّمة الثالثة: إنّ البدن والروح متعاكسان بالموت والحياة، ومناط حياة البدن الذي بذاته ميّت فبالروح، حيث يبسط أشعّته، أما في البدن بتمامه فهو شعاع اللامسة، أو في بعضها وهو الذوق والشم والبصر والسمع، وهذا خلق الحياة للبدن. وأما الموت فبقبض الروح أشعّته هذه عن البدن فيرجع البدن إلى موته الذاتي، وهذا خلق الموت. وحينئذٍ فالتقابل بين حياة البدن وموته تقابل الملكة والعدم، وليس هذا من الأمور التي كانَ كشفها على عهدة الأنبياء حتى يكون من العقائد، بل يدركها الكل حتّى الحيوانات، بل المراد من حقّانيّة الموت التي جاء بها الأنبياء هو ارتقاء الأرواح وبقائها بعد موت الأبدان، فإنّه من عالم الأمر لا فناء له ولا مفنيّ له لتجرّده، فتدبّر. ويدلّ على ذلك فطرة عشق البقاء، وعشق اللقاء، وفطرة عشق الحرية، وعشق الراحة، وفطرة عشق صيت الخير كما قرّر في الإنسان والفطرة[2].

المقدّمة الرابعة: إنّ ها هنا تلازمان:

الأول: التلازم بين المادة البدنيّة مُلكيّة وبرزخيّة، والصورة الجسميّة.

الثاني: التلازم بين الصورة الجسميّة والصورة النوعيّة النفسانيّة. وحينئذٍ فبعد

---

(١) في حديث: وخلق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألفي عام. الكافي ج ١ ص ٤٣٨.
(٢) أي في مبحث (الإنسان والفطرة) وهو الكتاب الثالث الآتي.

التفكيك بين الروح والبدن بالموت، يبقى التلازم بين الصورة الجسميّة والصورة النوعيّة مع احتمالهما المادة البرزخيّة، وتتحوّل إلى عالم البرزخ إلى أن يرتقي إليهما تمام الصورة الجسميّة، وتبقى المادّة مع صورة ما رأس مال هذا العالم، ولذا يتعلّق الروح بالبدن المقبور تعلّقاً برزخيّاً ويقع السؤال عنه مع هذا البدن في القبر.

المقدّمة الخامسة: إنّ البرزخ والمُلك كلاهما من عالم الحسّ والمحسوس، والنسبة بينهما نسبة الظهور والبطون، وهذه الفضوة إلى تحت مقعر العرش مخصوص بهما، وحينئذٍ فكل ما يُدرَك بالحس المقيَّد بالمادّة فهي [فهو] عالم الملك، وكل ما يُدرَك بالحس المطلق فهو من عالم البرزخ، فكلّ صورة تُدرَك بالبصر فهي من هذا العالم، وكل صورة تُدرَك بالباصرة ومقام إطلاقك فهي من الصور البرزخية، وهكذا سائر المحسوسات، وهذا العالم مملو من الهباء والأثير، وهذا هو الهيولى المجسّمة بالصورة الجسميّة الملازمة للصورة النوعيّة العرشيّة. وحينئذٍ فالملائكة الساجدة والشياطين والجنّة والأرواح الصاعدة كلّهم في هذه الفضوة. ولذا تلاقي أباك وأخاك وغيرهما في البرزخ في حالة الرؤيا وتصافحه وتعانقه، وترى لونه وشكله ونورانيّته، وتسمع صوته وتشمّ رائحتَه الطيّبة، وتسأل عنه عن [وتسأله] أشياء، بحيث تقطع أنّك شاهدت أباك [شاهدته]، وتستظهر عن دفائنه ورسائله وأسناده ومحاسباته، ويأمرك بتصفية حساب فلان على ما في دفتره، وتعيّن ما في دفتره مع أنّك لا تعلم شيئاً منها أصلاً وتستكشف منه الأسرار والعلوم، وأجوبة الإشكالات الراجعة إلى الدين أو الدنيا، وقد يقع ذلك في غير الرؤيا من التجريد الاختياري، أو التجرد الاضطراري الناشئ من القواعد العلمية أو الرياضة العملية.

المقدّمة السادسة: إنّ الروح يقدر على بدنه البرزخيّ، فتارة يتخلخل بحيث لا يُرى إلا بالبصر المطلق، وقد يتكاثف فيُرى بالبصر المقيّد، كما أنّه قد يستبدلّ بدنُه البرزخيّ ويستزيد بواسطة هذا الأثير، كاستبدال البدن المادي بمادة أخرى عند التحليل، وملاك بدنيّته له نفسه، ولا يكون له بدن خاص، بل له بدن ما، وتشخّص بدنه بنفسه ملكاً وبرزخاً، ففي البرزخ له بدن من سنخ الأثير كما في الملك من سنخ المادة، والاستبدال والتحليل في الملك والبرزخ لمكان تأثير البرق في العالمين، وأما

الاستزادة والتصوير فلمكان تأثير الروح في العالمين. غاية الأمر في الدنيا قهري، وفي البرزخ إرادي، ولذا يتشكّل بأشكال مختلفة، ويتقدّر بمقادير شتّى.

المقدّمة السابعة: التصرفات البرزخيّة إنما هي من اقتدار الأرواح وقابليّة المادّة البرزخيّة لكونها مطاوعة للمشيئة، واقتدار الأرواح بالعلم والعمل. والمراد منها ما كان منشأه العقل النظريّ والعقل العمليّ، بحيث كلّما كمُلتا كمُلت القدرة ونفذت المشيئة، بل نوع التصرفات الإعجازيّة من سنخ التصرّفات البرزخيّة.

المقدّمة الثامنة: لا بد في إنفاذ المشيئة من تبعيّتها للمصلحة النوعيّة، ولا أقلّ من عدم الإخلال بالنظام النوعيّ بداهةَ أنّ ظهور كلّ شيء إنما هو بمشيئة الله التي هي تابعة لأسمائه التامّة، وصفاته المنظمة، وما لم يكن للشيء علة أسمائيّة، فلا يمكن أن تتعلّق به المشيئة حتّى في مرتبة تنزّلها، ولو تعلّقت به المشيئة في مرتبة تنزّلها ولم يتحقّق انكشف أنّه إلى هذا الحد كانت الاقتضاءات الأسمائيّة، فتدبَّر فيه جداً.

المقدّمة التاسعة: أنحاء التصرفات البرزخيّة هي الخلق واللبس للصور بحسب الملكات، كالمسوخات والقبض والبسط بحسب الشكل، والتخلخل والتكاثف بحسب الجسم، والاستمداد والاستزادة بحسب المادة، والظهور والخفاء بحسب الشخص، والإماتة والإحياء بحسب الأشياء كتصرّف آصف بن برخيا بالإضافة إلى عرش بلقيس؛ حيث قال: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾[1]، فإنه لا زمان له فلا حركة فيه فيكون من قبيل الإماتة والإحياء، ويمكن أن يكون، بل لعله كان من قبيل التصرف الولوي[2] في الجسم التعليمي، ويعبّر عنه بطي الأرض بأن ينظم مكان العرش بمكانه فأخذه وأعطاه؛ لأنه لا يجب أن تكون الصورة الجسميّة مقيّدة بمقدار معيّن، بل لا بدّ له من مقدار ما، وحينئذٍ فيتصرّف الولي فيه، فتدبَّر فيه.

وعدم تصرف حضرة سليمان(ع) حشمة الله إنّما هو لكمال ولايته، فإنّه يقتضي كمال العبوديّة لا التظاهر بالربوبيّة إلا لإظهار الحقّ وإذنه كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ

(١) سورة النمل: الآية ٤٠.
(٢) نسبة إلى الولي.

لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَ بِإِذْنِ اللهِ﴾[1].

المقدّمة العاشرة: في أنّ الآيات الدالّة على عدم الرجوع مثل قوله تعالى: ﴿كَلاَ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا﴾[2]، بعد سؤال الرجعة عن ربهم: ﴿رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لاَ يَرْجِعُونَ﴾[4]، فهي دالة على عدم إمكان الرجوع بالأبدان المُلكيّة لا بالتمثّل كما في الأرواح المطلقة، ولا بالتقيّد كما في الأبدان البرزخيّة للأرواح المقيّدة؛ لامتناع الأول عقلاً، وإمكان الثاني كما سيأتي؛ بداهة أنّ الأبدان المُلكيّة، إن لم تكن واجدة للصورة المنشأة، فهي إما في صراط التركيب فهي مستعدة لحصول روح خاص لم يخرج من القوة إلى الفعل، بل حصوله للبدن الخاص أول خروجه من القوة إلى الفعليّة، وهذا كالأبدان الرحِميّة، وإما في صراط التحليل إلى البسائط كأبدان الموتى فما لم ينحل إليها، ولم يشرع في صراط التركيب الخاص لم يستعد لإنشاء روح خاص هو غيره، وإن كانت واجدة للصورة الإنشائيّة فلم يستعد لروح آخر بداهة وحدانيّة كل شخص شخص.

وأما الأرواح، فإنّها خرجت عن القوة إلى الفعل ولو في الجملة، فلا يمكن أن يقيّدها ويخرجها عن الفعليّة إلى القوة ثانياً، مع أنّه في أيّ مادة تفرض فهي مستعدة للروح الخاص بها، ويمتنع اجتماع النفسين.

وأمّا الأبدان البرزخيّة فهي لها في الملك أيضاً كما عرفت.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ ظهور الأرواح في الملك إنّما هو بأبدانهم البرزخيّة لا بأبدانهم المُلكيّة، وذلك باقتدار الروح على تكاثف بدنه والاستمداد والاستزادة من الهواء والأثير فهو الدابة، وسر التعبير بالدابة كما في الآية هو اقتداره على إظهار نفسه على أهل المُلك، بحيث يرونه مع تقييدهم بالملك من غير تجريد لهم، كما

---

(١) سورة غافر: الآية ٧٨.

(٢) سورة المؤمنون: الآية ١٠٠.

(٣) سورة المؤمنون: الآية ١٠٠.

(٤) سورة يس: الآية ٣١.

أنّ علياً (ع) أظهر جسده البرزخيّ على ولديه حين حمله مقدّم نعشه بنفسه، وأظهر الرسول (ص) لأبي بكر في مسجد قبا وبدنه الشريف في قبر المدينة، وأظهر الصادق (ع) مولانا الباقر وبدنه المادي في قبره، وقد يتعلّق مشيئة الروح بإظهار يده وكتبه، كما رأى ظَلَمة مولانا الحسين (ع) في الطريق يداً تكتب على الجدار:[1]

أترجو أمة قتلت حسيناً شفاعة جده يوم الحساب

كما تتعلّق مشيئته بإعلان صوته في الملك حتى يسمع السامعة المقيّدة، مثل أنّه قرأ مولانا الحسين (ع) آية الكهف: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَباً﴾[2]، وقال أيضاً: ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾[3].

كما ورد في الأخبار الكثيرة ظهور أشخاص معينة، ولا يخفى على المنصف الخبير، فتدبّر فيه. وبالجملة الأرواح يتظاهرون في المُلك بأبدانهم البرزخيّة بالتكاثف والاستمداد والاستزادة حتّى يراهم أهل الملك بحواسهم المقيّدة، ومنه تمثّل جبرائيل في الملك بصورة الدحية، وتمثّله لمريم، وظهوره لتخريب مدينة لوط، وأما تنزّله فهو غير التمثّل كما وقع في ليلة القدر مع الملائكة كما قال تعالى: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا﴾[4]، وهو ظهوره على قلب النبي (ص) كما قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾[5]. هذا بالإضافة إلى الأرواح القويّة السعيدة، وأمّا أرواح الضعفاء والأشقياء فلمشيئة أرواح الأولياء كما ورد عنهم (ع) أنّه يُظهِر الحجة (ع) جارَيْ النبي والشجرة الجافة ببركة بدنهما بالتسميد اخضرت وأثمرت لأي بدن من الأبدان مثل هذه الكرامة، والحاصل أن في رجعة الأرواح لا بدّ من ظهورها في المُلك على أهل المُلك، وذلك إما بالدابة للأرواح المقتدرة، أو بالوزع

(١) وردت هذه الرواية في عدد من الكتب الروائية منها: الشيخ جعفر بن محمد بن قولويه، كامل الزيارات، تحقيق الشيخ جواد القيومي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧، ص١٦٠.

(٢) سورة الكهف: الآية ٩.

(٣) سورة الشعراء: الآية ٢٢٧.

(٤) سورة القدر: الآية ٤.

(٥) سورة الشعراء: الآيتان ١٩٣- ١٩٤.

والتقييد إما لضعفهم وعدم تعلّق مشيئتهم، أو لشقائهم فإنّهم يقيّدون بمشيئة الله.

والسلام

الكتــاب الثالث:

كتاب الإنسان والفطــرة

ويتضمـــن مبـــاحث حـــول:

(فطرية معرفـة الأسمـاء والصفات الإلهية وأقسام تلك الفطرة)

في معرفة واجب الوجود وأسمائه وصفاته

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

الباب الأول من أبواب القرآن الذي نريد أن نتبرّك بذكره هو باب ما يتعلّق بمعرفة الذات ووجوده، ولقد فرقناها عما يتعلّق بأسمائه وصفاته لمكان اختلاف المفاهيم مضافاً إلى لحاظ باب التعاليم، وفيه آيات.

[الفطرة الحنيفية]

[الآية] **الأولى** في سورة الروم، قال تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾[1].

وفيها مطالب:

[المطلب] **الأول**: في قوله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً**﴾. اعلم أنّ أصول كمالات الإنسان ستة قد جمعتها الآية. أحدها: معرفة الإنسان نفسه، ثانيها: معرفة الإنسان وجهه، ثالثها: معرفة الإنسان دينه، رابعها: معرفة الإنسان إقامته، خامسها: معرفة لِمَ وجوب إقامة وجهه، سادسها: معرفة حنافته.

المطلب الثاني: في قوله تعالى: ﴿**فِطْرَةَ اللهِ**﴾. اعلم أنّ الفطرة منصوبة بالفعل المحذوف من باب الإغراء، فكأنّه قال تعالى: إلزم فطرة الله، وحينئذ فمفادها إيجاب لزوم الفطرة في كشف هذه الأمور الستّة. وإذا عرفت هذا، فنقولُ: إنّ الفطرة فعلة من الفطر، وهو الإيجاد، فمفادها كيفيّة الإيجاد؛ كالجلسة لهيئة الجلوس، والقبلة لهيئة المقابلة، والزينة لهيئة الزين، وهكذا، وحيث إنّ الوجود والإيجاد حقيقة واحدة فكيفيّة إيجاد الحقّ المساوق لهويّتنا هي فطرتنا وصفاتنا اللازمة لوجودنا.

المطلب الثالث: في قوله تعالى: ﴿**الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ**﴾. اعلم أنّ هاتين الصفتين بيان للازم الوجود، كما قيل في الحكمة العالية تبعاً للحكمة الإلهيّة: «الذاتي لا يتخلّف ولا يختلف»، وحيث إنّ لازم الشيء لا يكون قابلاً للجعل التأليفيّ إثباتاً؛ لأن مناطه الفقر والحاجة، واللزوم مناط الغنى، قال تعالى: ﴿**فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾، ولم يقل (معها) تنبيهاً على أنه من لوازم الوجود، ولا نفياً، كما قال تعالى: ﴿**لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ**﴾، وبالجملة لا معنى لجعل لوازم الوجود بعد جعل الوجود إلا تبعاً لا إثباتاً ولا نفياً، فتدبّر.

المطلب الرابع: في قوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ**﴾. اعلم أنّ الفطرة بعدما عرفت

(١) سورة الروم: الآية ٣٠.

من عدم مجعوليّتها إلا بالتبع، وأنّها أمر ذاتيّ لا يختلف ولا يتخلّف، فلا مجال لتصرّف الوهم والخيال فيها؛ وذلك لأنّ كتاب ذاتنا مكتوبٌ بيديه تعالى، حيث قال: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾[1]، مضافاً إلى كونه مطابِقاً لكتاب ذات الحق لاتفاقهما في لوازم الوجود. ولذا قال: «خلق الله آدم على صورته»[2] فهي معصومة عن الخطأ في مقتضياتها وأحكامها، وحينئذٍ لا بدّ أن يلتزم ويدان بها، كما قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾[3]، والمشار إليه بقوله (ذلك) عبارة عن المفطور به، وهو حكمها ومقتضاها.

المطلب الخامس: في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾،هذا توبيخ لأهل الحجاب والاحتجاب بالطبيعة، وعدم التمييز بين الفطرة والطبيعة ومقتضاهما، فلو كان عالماً بالفطرة ومقتضاها لكان مدركاً لمولاها، عاشقاً لارتقائها، هارباً عن انحطاطها، حافظاً لحقوقها، مانعاً حنيفاً عن الطبيعة في اختلاسها لكمالاتها، وسيأتي تحقيق المقام إنشاء الله.

إذا عرفت هذا فها هنا مقامات:

المقام الأول: في معرفة الإنسان نفسه: اعلم أنّك بعد ما عرفت أنّ المرجع لكشف هذه الحقائق الستّة هو الفطرة، فنقول: أمّا معرفة الإنسان نفسه فمن أمور:

أحدها: الرجوع إلى فطرته العالمة؛ لأنّا إذا رجعنا إليها لوجدناها عالمةً لنفسها أعني (خود بين)، وحينئذٍ فليست من عالم الخلق والمادّة ولا الجسم ولا الطبيعة، بل كانت من عالم الأمر والمشيئة، وذلك قول الله عز وجل: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ

(١) سورة ص: الآية ٧٥.

(٢) رواية منسوبة إلى النبي (ص) وفي المصادر الإمامية تفسير هذه الرواية بخلاف المعنى المشهور المتداول لها؛ حيث ورد أن أحدهم سأل الإمام الرضا (ع): يا ابن رسول الله إن الناس يروون: إن رسول الله (ص) قال: إن الله عز وجل خلق آدم على صورته؟ فقال: قاتلهم الله لقد حذفوا أول الحديث: إن رسول الله مر برجلين يتسابان فسمع أحدهما يقول لصاحبه قبح الله وجهك ووجه من يشبهك! فقال (ص) له: يا عبد الله لا تقل هذا لأخيك فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته». الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا، تحقيق حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤٠٤، ج٢، ص١١٠. ومن الواضح أن المعنى الذي يتبناه الكاتب مختلف عن دلالة رواية الرضا (ع).

(٣) سورة التوبة: الآية ٣٦.

﴿الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[1]، بيانه أنّ مناط العلم الحضور، ولا حضور للمادّة ولا للجسم ولا للطبيعة بداهةَ أنّ الكلّ مناط الغيبة والجهل، فإنّ ذرّات المادة والأجسام كلّها وإن كانت في نهاية الصغر لا تدرك نفسها ولا مجاوريها، ولذعة الجوع والعطش والمرض وغيرها العارضة للطبيعة، فلا يدركها طبيعة الجوعان والعطشان، بل المشار إليه (بأنا) يدركها، ولذا لا تدركها عند اشتغالك وإن كانت الطبيعة تفعل مقتضاها كما لا يخفى على أحد، وهذا الكشف أوّل مقاصد الأنبياء (ع) وله مدخليّة تامّة في الخروج عن أسر الطبيعة واختلاسها، وبه ترتفع الشبهة بين النفس والبدن فلتحكم بأني لست بدناً ولا مادة.

وأما ثانياً: فبالفطرة العاشقة بداهة أنّ الإنسان عاشق لنفسه ولكماله ولإضافاته (خود خواه)، حتى أنّ المنتحر لا ينتحر نفسه إلا لحبه نفسه؛ بحيث لا يختار هذه الحياة المظلمة لنفسه فيقتل نفسه.

وأما ثالثاً: فبالفطرة الكاشفة كما في بداية الأعمال ونهاية الأفكار، وكالعلوم الوهبيّة، مثل علم الامتصاص والازدراد[2] التي يلزمها الاستبداد برأيه، كما قال تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾؛ بداهة أنّه لا يتمكن أن يتحرك نحو الشيء إلا بعد العلم بنفعه فيجلبه، أو ضره فيدفعه، ولذا لا يمكنه الاستظلال برأي أحد إلا بعد انكشافه في نفسه ذلك، بل يستحيل إلزامه التقليد والتبعية إلا بعد حكمه في نفسه أنه لا بدّ أن يستظل العالم[3]، بل الشريعة منعه عن التقليد في الأصول حتى وبّخهم على تقليدهم لأنه على خلاف الفطرة والشريعة على طبق الفطرة.

وأما رابعاً: فبفطرة حب الراحة بداهة أنّ أهل العالم يعشقها، بحيث يتعبون أنفسهم في تحصيلها مع أنّه مناف لمحبوبه، فإنّها هي اللذة المطلقة الغير المسبوقة بالتعب، ولا المقارنة معه ولا الملحوقة به.

---

(١) سورة الإسراء: الآية ٨٥.

(٢) جلب المنافع ودفع المضار، والميل إلى الموافق والملائم والعزوف عن المنافر.

(٣) مراجعة أهل الخبرة واستشارتهم فيما يختصون به من العلوم والمعارف ولا يكون إلا عن قناعة ذاتية بضرورة ذلك.

وأما خامساً: فبفطرة طلب الحريّة بداهة عشق الكل لنفوذ مشيئته وعدم المانع لمقصده.

فبهذه الأمور الخمسة يُستكشَف أنّ الإنسان هو الذي يعلم ذاته ويعشقه ويستبدّ برأيه ويحبّ الراحة، ويطلب الحرية، وإذا قايست هذه الأمور مع الطبيعة ولم تجد فيها العلم فلم تجد فيها هذه الأمور كما لا يخفى، فلتحكم بأنّ حقيقتي غير طبيعتي.

المقام الثاني: في التوسل إليها للحنافة المذكورة في قوله تعالى: ﴿حَنِيفاً﴾. أقول: الحنيف على زنة الفعيل، وصف معدني؛ لأنّ هذه الهيئة كالفعول تدلّ على كون الموصوف معدناً لذلك الوصف للتبادر. وعلى هذا، فلا بدّ أن يكون الإنسان معدناً للحنافة وهي الإعراض عن ما يخالف الحقيقة.

وكيف كان ففيه مقدّمات:

[المقدمة] الأولى: أنّ وجه لزوم الحنافة امتناع التوجه إلى الشيئين لعدم الوجهين ﴿مَا جَعَلَ اللهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾[1]. وبالجملة فنفس الفطرة تأبى عن التوجّه إلى شيء إلا بعد الإعراض عن آخر، وإلا لزم اجتماع الضدين وصدور الكثير عن الواحد، وهو كصدور الواحد عن الكثير ممتنع، والقلب واحد، فلا بدّ أن لا يتعلق إلا بالواحد.

المقدّمة الثانية: أنّ النفس حسبما كانت جسمانيّة الحدوث [مُنْشَأَةً] منشأته بعد حدوث البدن، فهي واقعة بين الملك والملكوت لها وجهان، لكنّه لمّا كانت بحكم الطفل وهي في تربية أمّ الطبيعة وترتع في مراتع البهيميّة في كثير من الأزمنة، ولهذه الجهة صارت شديدة الأنس بأمّها؛ بحيث غفلت عن أبيها الملكوتيّ، بل عن نفس ذاتها، وتكون وجهتها إلى عالم جسمها وطبعها وتدبير أمورهما وقضاء وطرهما، بل سلّمت حبها لنفسها واستبدادها وحريّتها وراحتها الفطريات[2] إلى الطبيعة،

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٤.

(٢) هذه الكلمة صفة لمجموعة الكلمات الواردة قبلها أي: النفس، والاستبداد، والحرية، والراحة.

فصارت هي محبوبة ومستبدّة وقائمة بالحريّة والإطلاق؛ راحة عن تحصيل الكمال وما يشتاق.

المقدّمة الثالثة: في بيان الأخبار الواردة في الرحم وصلتها وقطعها، ففي النبويّ عنه (ص) حكاية عن الله تعالى سبحانه، حيث قال: «أنا الله وأنا الرحمن، خلقت الرحم وشققت لها اسماً من اسمي، فمن وصلها وصلته، ومن قطعها قطعته»[(١)]. وعنه قال الله لها: «من وصلك وصلته، ومن قطعك قطعته»[(٢)]. وعنه أيضاً (ص): «الرحم شجنة من الرحمن. وقال لها: من وصلك وصلته، ومن قطعك قطعته»[(٣)]. وعنه (ص): «الرحم متعلّقة بالعرش، تقول: من وصلني وصله الله، ومن قطعني قطعه الله»[(٤)].

وعنه (ص) قال: «إنّ الله خلق الخلق حتّى إذا فرغ منهم قامت الرحم فأخذت بحقو الرحمن. فقال: مه، قالت: هذا مقام العائذ بك من القطيعة. قال تعالى: أما ترضين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك، قالت: بلى، قال تعالى: فذلك لك»[(٥)]. وفي الحديث: «الرحم شجنة من الله»[(٦)].

وبعد التبرّك بذكرها أقول: أمّا كون الرحم هو العضو المخصوص بالنساء، فليس مراداً من هذه الأخبار؛ بداهةَ أن وصلها نكاحها وقطعها ترك زواجها، وهذا خلاف الظاهر كما سيأتي. وإن كان المراد منها الإضافة والنسبة إلى الرحم أو الصلب، أو هما، كما هو الظاهر في موضوع الأحكام الشرعية فهو من الأمور الاعتبارية لا يكون متعلّقاً للجعل والخلق، بل الرحم كما في هذه الأخبار هي التي يصح أن تأخذ بحقو الرحمن ومتعلّقة بالعرش، وكانت شجنة من الرحمن، أو

---

(١) ورد في: العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج٤٧، ص١٨٧؛ ومسند أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت، لا تا، ج١، ص١٩١.

(٢) الشيخ الصدوق، **الأمالي**، تحقيق قسم الدراسات، مؤسسة البعثة، قم، ١٤١٧، ص٤٢٦.

(٣) انظر: **بحار الأنوار**، ج٢١، ص٣٣٥؛ ومسند أحمد بن حنبل، م.س.، ج٢، ص١٦٠.

(٤) انظر: **بحار الأنوار**، ج٧١، ص٩٧.

(٥) انظر: فخر الدين الطريحي، **مجمع البحرين**، تحقيق: أحمد الحسيني، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ج١، ص٥٥؛ في البخاري، **صحيح البخاري**، دار الفكر، بيروت، ج٦، ص٤٢.

(٦) انظر: الشريف الرضي، **المجازات النبوية**، تحقيق: طه محمد الزيني، مكتبة بصيرتي، قم، لاتا، ص١٣٨.

شجنة من الله، وليست إلا الطبيعة.

توضيح ذلك: أنّ الرحمن هو الذات باعتبار انبساط جوده وبسط فيض وجوده ومدّ ظلّه على رؤوس الماهيّات الإمكانيّة. وبعبارة أوضح: إنّ رحمانيّته عبارة عن ظهوره وظلّه الممدود وفيضه المقدّس، والوجود المنبسط الساري في جميع الماهيّات الإمكانيّة، وحينئذٍ مجموع ظهوره وظلّه رحمانيّته الفعليّة، وحيث إن العرش الجسمانيّ واقع في منتصف هذا الظهور وبه امتازت الروحانيّات غير المحسوسات عن المحسوسات فيكون العرش حقو الرحمن، والحقو موضع الإزار، ولمّا كان ظهور الحق في مظاهر الروحانيّات أقوى حتّى قيل: إنّها إنيّات محضة وفي الجسمانيّات أخفى، فيكون العرش نهاية ظهوره واستيلائه كما قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[1]، وما بعد العرش من هيولاه وطبيعته موضع استتار الحق واختفاء الوحدة، وظهور عالم الكثرة، وأول ظهور الطبيعة هي المتعلّقة بجسم العرش المجيد المحيط، وحينئذ فقد ظهر كون الطبيعة آخذة بحقو الرحمن، وأنها متعلّقة بالعرش، كما أنّه ظهر لك أنّها شعبة من هذا الظهور الظلي. وأمّا كونها شجنة؛ فلأنّها الغصن المشتبك، والطبيعة بالذات أمرٌ مشتبك، فهي إمّا مقدار أمر مشتبك إذا قُرِئت الشُّجنة على زنة الفعلة بضم الفاء، أو هيئة مشتبكة على زنة الفعلة بكسر الفاء، وتبعيضها بالنسبة إلى الرحمن لكون مظاهرها الجسمانيّة أمراً مشتبكاً دون مظاهرها الروحانيّة، فيصح أن يقال: إنّها شجنة من الرحمن، وكونها شجنة من الله فباعتبار ظهوره الرحمانيّة[2]، وبالجملة فبتحقق هذه الخواص نحكم بكون المراد من الرحم في الروايات هو هذا، بل نصحّحها أيضاً كما لا يخفى، والطبايع الجزئيّة المقصودة في المقام التي هي من شؤونها محكومة بحكمها، أمّا وصلها فحيث إنّ الطبيعة بأركانها مظهر لحقائق المعاني والأرواح ومنشأ لحصول روحانيّاتنا فوصلها لحاظ رابطيّتها بين روحانيّتنا والعوالم السابقة، فكما أنّها واسطة لوجودنا، فلا بدّ وأن يكون واسطة لحصول كمال وجودنا، وذلك إنما يحصل إذا نُظِر إليها نظراً آليًّا، وهذا نظر عدل إليها لحصول الحضانة لولدها، ويتحقّق بهذه الصلة صلة الحق

(١) سورة طه: الآية ٥.

(٢) يبدو أن العبارة يجب أن تكون إما: فباعتبار ظهوره بالرحمانية، وإما: فباعتبار ظهور الرحمانية.

إلينا، وأمّا إذا نُظِر إليها نظراً استقلالياً فهو قطعها ونظر ظلم إليها وإتلاف لولدها الروحانيّ، وموجب لقطع الحقّ عنا، وبذلك يتحقّق البعد عن الحقّ سبحانه وتعالى، وحينئذ فحقيقة الحنافة الإعراض عن الطبيعة استقلالاً، وهذا هو الإعراض عن الدنيا المَقصود للأنبياء.

[المقام] الثالث: من المقامات الإنسانية التي تعرّضت لها آية الفطرة معرفة لمية وجوب: **إقامة الوجه** إلى الدين.

أقول: وحيث قد عرفت أنّه تعالى جعل كشفها في عهدة الفطرة، فاعلم أنّه لا إشكال في وجود حبّ الذات وكمالها في الفطرة، فيكون الإنسان بما هو إنسان عاشقاً لنفسه أعني (خود خواه)، حتى أنّ المنتحر لا ينتحر نفسه إلا لحبه نفسه، بحيث لا يختار هذه الحياة المظلمة لنفسه، فيقتل نفسه، ولذا يكون عاشقاً لحياته، وما يصح به حياته بما هو إنسان وليس إلا كماله علماً وعملاً، ويرشدك إلى ذلك النظر إلى حال الطفل فإنه لولا علمه بالامتصاص والازدراد وحياً من الله تعالى، والعمل بهما، لما أمكن له النشوء والنماء في عالم الدنيا، وكذلك حياة الآخرة لا تنتظم إلا بالعلم والعمل، ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ* الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾[1]. وحينئذ فكل ما يصح به حياته فهو كماله، وما لا مدخليّة له في صحّة حياته بما هو إنسان فليس بكماله، ولذا لا يكون علم المقامرة وعملها، والشطرنج وعمله كمالاً لعدم كونها مصحّحة لحياته بما هو إنسان، وإن كان قد يصحّح حياته بما هو حيوان؛ لأن مدار صحة الحياة بما هو إنسان أن لا يكون مزاحماً لجهاته الأخرى، ولا لصحة حياة الآخر، فإنّ الإنسان بما هو إنسان اجتماعي مدني، فصحة حياته ملازمة للحياة الاجتماعيّة، ومنه أنّ المعاملات الربويّة والأكل بالباطل تزاحم الحياة الاجتماعيّة إلى غير ذلك. ثم إنّ الكمال المصحّح للحياة الإنسانيّة يختلف بحسب الأزمنة وبحسب العوالم، فربّما يوجب تصحيح لحظة أو ساعة أو يوم أو شهر أو سنة أو عمر، وحينئذ فبحسب اختلاف تصحيح الأزمنة يختلف الكمال شدة وضعفاً، وربما يصحّح بحسب بعض العوالم دون بعض، وربّما يوجب تصحيح العوالم كلّها، ولا شبهة أنّ

(١) سورة المؤمنون: الآيتان ١ – ٢.

الكمالات الدنيويّة من صنايعها وكشفيّاتها وأعمالها تصحّح بها الحياة الدنيوية، ولا حاجة معها إلى الحياة البرزخيّة ولا الملكوتيّة ولا الجبروتيّة؛ بداهة أنّ عالم البرزخ لا يحتاج إلى تلك الصنايع علماً وعملاً كالخيّاط، وصانع الساعة، والمراكب، والبرق، وغيرها، كما لا يخفى. وبالجملة فكل كمال يسع دائرة تصحيحه الحياة الإنسانيّة من الملك والبرزخ والملكوت والجبروت، فهو أقوى الكمالات وأعظمها، وإذا قايست الكمالات لوجدت الدين مصحّحا للحياة الملكيّة والبرزخيّة والملكوتيّة والجبروتيّة، بخلاف غيره من الكمالات؛ لاختصاصها بالملك دون غيره كما لا يخفى. وأما الكمال الديني ومن شعبه المعدّلة فتصحّح الحياة الإنسانيّة وتنوط بها بداهة أنّ الهيئة الاجتماعيّة إذا كانت عادلة فأقلّ نفع يتوجّه إليها حفظ أعمارهم وأموالهم وأعراضهم وأخلافهم، فصحة حياة الإنسان بما هو إنسان تتوقّف على المعدّلة[1]، بل تتوقّف صحة حياته بالمعدّلة قبل حياته، فلو كان أبواه متّصفين بتلك الصفة لم يأكلا حراماً فتنعقد النطفة منه، ولم يعصيا في المرابطة فتقع النطفة في الرحم سفاحاً فيشقى الولد، كما إذا قايست العبوديّة وحقيقتها الخضوع للكامل بقول مطلق إلى الحياة الإنسانيّة لوجدتها تام [تامّة] المدخليّة في صحتها بداهة نهاية مدخليّة التواضع والاحترامات في نظام الحياة، وأقل نتايجها العزة والمحبة وغيرهما كما لا يخفى. وإذا نظرت إلى المعرفة والعلم بالحقايق لوجدتها تام [تامّة] المدخليّة لصحة الحياة كما عرفت حال الطفل ما لم يعلم الامتصاص والازدراد وحياً من الله لما أمكن حياته، فضلاً عن صحتها، ولا يمكن الحياة إلا بالعلم والعمل، غاية الأمر [أن] الجاهل يعيش تحت ظل العالِم، فتدبّر.

ثم إذا نظرت إلى المعرفة والعبودية والمعدّلة وقايستها إلى عالم البرزخ والعوالم الأُخر، لوجدت أنّها تمام ملاك حياة تلك العوالم، وإن كان كمال المعدّلة ظهورها في البرزخ أقوى، والعبوديّة والصفات الحسنة ظهورها في الملكوت أقوى، والمعرفة ظهورها في الجبروت أقوى، وإذا قد تحققت انحصار الكمال المصحّح للحياة الإنسانيّة في جميع العوالم بالدين، عرفت حكمة إيجاب إقامة وجهك إلى الدين.

(١) كذا في الطبعة المتداولة، والظاهر أنه يريد العدالة أو قوّتها.

المقام الرابع: في معرفة وجهه، فنقول: إنّ وجه البشر هو وجهه الظاهر من صورته وجسمه ومقاديم بدنه، كما هو المقصود من قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[1]؛ لأنّه جسم ولا يقابل الجسم إلا الجسم، وهيئته [وهيئة] مقابلتهما تسمّى قبلة كما مرّ، ويجب التهيّؤ بهذه الهيئة في الصلاة والنحر والذبح وحال الاحتضار، وحال الصلاة عليه، وحال دفنه، وإن كانت كيفيّة التهيّؤ مختلفة حتّى إنّ الميت إذا كان بنحو الأمانة [الإماتة] يجب أن يجعلوه متوجّهاً إلى القبلة، مثل القبر، وقد غفل عنه المسلمون، ألا فتذكّروا رحمكم الله. كما يحرم التهيّؤ بهذه الهيئة في حال التخلية استقبالاً واستدباراً، بل واستنجاءً ومباشرة، وفي غير هذه الأحوال يستحب الاستقبال، ويؤكّد [ويتأكد] في حالات العبادات، بل أكّد في حال النوم، وهو إمّا موافق لحال الاحتضار أو حال القبر، والظاهر أنّه يتحقّق الاستقبال بأيهما شاء، وإن كان الأنسب اختيار حال الاحتضار والسلام على من اتبع الهدى.

وأما الوجه المقصود ها هنا، حيث إنّ المتوجّه إليه هو الدين، وليس إلا من مقولة المعاني كما سيأتي فذلك وجه الإنسان، وحينئذ فهو بحسب ما يناسب فطرته الدرّاكة جهات إدراكه السبعة، أعني: وجه الحسّ، ووجه العقل، ووجه القلب، ووجه الروح، ووجه السر، وجه الخفي، ووجه الأخفى، وهذه مدائن الإنسان:

طاف العطار بحار العشق السبعة   وأما نحن فما زلنا في أول الزقاق[2]

فبوجه الحس المقيّد يدرك محسوسات هذا العالم من المبصرات لوناً وشكلاً، ومن المسموعات صوتاً بأقسامها، ومن المشمومات بأنواعها، ومن المذوقات بأنحائها، ومن الملموسات بأنحائها، وبحسه المطلق وهو شعاع شمس روحه من الباصرة والسامعة والذائقة والشامّة واللامسة إذا خرجت عن أسر لواميپ[3] البدن يدرك المحسوسات الخمسة من عالم البرزخ، كما مرّ في باب الرجعة تحقيق عالمي الملك

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٤٤.

(٢) ترجمة نثرية لبيت من الشعر، والأصل الفارسي هو:

هفت شهر عشق را عطار گشت   ما هنوز اندر خم يك كوچه ايم

(٣) كذا في النص.

والبرزخ.

وبوجه العقل يدرك المعقولات بالبرهان حال ضعفه لاحتياجه إلى الفكر، والفكر حركة إلى المبادي، ومن المبادي إلى المراد، وعند كماله يدرك المعقولات المجرّدة بالعيان والشهود وهو الكشف. وحينئذٍ فالكشف حظ العقل عند قوته وشدة نورانيّته.

وبوجه القلب وهو المرتبة التي للإنسان بها يحب نفسه، وكل كمال محسوس ومعقول، فيكون الإنسان بالفطرة (خود خواه) [أنانياً محبا لنفسه]، وحيث إنّ الحب بعد الإدراك وأوّل من يدرك هو نفسه، وحينئذٍ فأوّل من يحب هو نفسه، فيكون الإنسان بما هو هو (خوديين) [يرى نفسه ويعرفها] و (خود خواه)، وحيث إنه يحب نفسه، فيحب كمال نفسه، فيتوجه إليها في تحصيل كمالاتها. وحينئذٍ فقد يدرك الكمالات المحسوسة ويحبها فينتكس رأسه، فيهوى إلى هواها، وقد يدرك كمالاتها المعقولة الفطريّة المنحصرة بالمعرفة والعبودية والمعدّلة، فترتفع رأسه فترتقي إلى مولاها، فإذا توجّه إلى أنّ حبه لا يقف عند شيء، بل غير متناهٍ في عشقه، والأشياء في كمالاتها متناهية، ولذا قال تعالى: «خلقتك لأجلي، وخلقت الأشياء لأجلك»[1]. عرف أنه لا يستحق [تستحق] الأشياء أن يصرف حبه وقلبه إليها؛ لأنّها تقصر عن محبوبيّتها له، والحقّ هو الحقيق بذلك؛ لأنّه صرف الوجود والوجوب، فهو غير متناهٍ في الكمال والجمال والجود. وحينئذ فيكون نظره إلى فطرته وكمالاتها فيصل إلى حقيقتها ومولاها. كما قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً﴾[2]، وحيث إنّ أول معرفته بوجه عقله النظر إلى آياته وظهوراته، وأنّها صرف الربط إليه، فيوحّده بعقله، ويحبه بقلبه، ولذا ورد عنهم (ع) : «هل الدين إلا الحب»[3]. وبالجملة إذا التفتَ إلى أنّ هذه الأمور مطلقاً ظهوره الساري في الكل فقد وصل إلى مقام علم اليقين وآخر مرتبة الإسلام؛ لأنّه بالظهور يستدل ويستكشف الحقّ الظاهر تعالى.

---

(١) حديث قدسي، ورد في: الحر العاملي، الجواهر السنية في الأحاديث القدسية، مكتبة المفيد، قم، لا تاريخ، ص٣٦١.

(٢) سورة الروم: آية ٣٠.

(٣) المحدث حسين النوري، مستدرك الوسائل، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط٢، ١٤٠٨، ج١٢، ص٢٧٧.

وبوجه الروح يشاهد المحبوب الظاهر بعين يقينه فأدرك ما أدرك، فيقع في مرتبة الإيمان، ومقام (كنت سمعه وبصره)، والفرق بين المقامين أنّ الأول يشاهد الظهور ويستدلّ بعقله على الحق الظاهر فيحبّه بقلبه، والثاني يشاهد الظاهر ويعشقه بقلبه.

وبوجه السر وهو سره الوجودي يصير مجليّ للتجلّيات الصفاتيّة حتى [يفنى] فني في أسمائه الباطنة، فيقع في مرتبة الإحسان ومقام حق اليقين.

وبوجهه الخفي، يصير مجلى للتجلّيات الذاتيّة وأسمائه الكليّة المطلقة فيوجب الفناء الذاتي، وهذا مقام حق اليقين التام.

وبوجهه الأخفى يستغرق في التجلّيات، بحيث يفنى من فنائه أيضاً، وهذا مقام حق اليقين على الوجه الأتم، ونرجو من الله التوفيق لنا ولجميع المؤمنين والمؤمنات.

المقام الخامس: في معرفة الإنسان دينه، فنقول: إنّ الدين هو الالتزام بالحقايق، ومنه الدَين وهو الالتزام بالأموال والحقوق. وحينئذٍ فإذا نظرنا إلى كتاب ذاتنا لوجدناها ملتزمة بأمور:

الأول: الالتزام بمعرفة الحقائق ومبدئها ومعادها، بحيث يعشقها ولا يرضى لنفسه الجهل بأحدها أصلاً، ولذا فالأنبياء كلهم يستدعون الحكمة في قولهم: رب زدني فيك تحيّراً، بل يعشق العلم مطلقاً ولو لم ينفع له أصلاً.

الثاني: الالتزام بالخضوع للكامل؛ وهي العبودية، ويدلّك على ذلك أبواب الاحترامات الفطريّة، مثل احترام الحاضر، واحترام المنعم، واحترام المقتدر، واحترام الكامل، واحترام المحبوب، وأبواب التواضعات للكامل علماً وصنعة ومالاً وحشمة وعشيرة، وأبواب المحبّة فإنّها من جهة الكمال، وأبواب اختلاف المحبة فإنّها من جهة اختلاف الكمال، وأبواب الأجور لأرباب الصنايع كالمهندس، والمعمار، والبنّاء، والعامل، وأبواب المثوبة والعقوبة، وأبواب الانتظامات في كل أساس، فإنّما هي لكمالها والاختلال في عهدة النقص كما لا يخفى، فالكل تنشأ من فطرة الالتزام بالتواضع.

الثالث: الالتزام بالمعدّلة وإن كان ظالماً، فإنّ هيجان حس الانتقام من الظالم

بعد ملاحظة عدم قيام الناس بحقوقه وإطاعته المفروضة أنّه مطاع، فلو لم يكن في حقيقته الالتزام بالعدل والاستقامة، لما قام بالانتقام كما لا يخفى هذه دين فطري لا يخل أحد من ذلك[1]. وحينئذٍ فكيف يمكن أن يقال: إن الإنسان لا يحتاج إلى الدين وهو متديّن بالذات؟!

إذا عرفت هذه، فنقول: إنّ الأديان الإلهيّة والالتزامات السماويّة كلّها بيان لذلك، والكتب السماوية شرح لهذا الكتاب التكويني، والأنبياء شرّاح كتاب ذاتنا. وإن كنت في شك من ذلك فارجع إليها لتعرف التطابق. حتى أنّ القرآن علم جميع الحقايق وبيان لزوم الخضوع، وكيفيّته، وبيان الحدود والحقوق والمعدّلة والأمر بها، حتى أنّ القصص الكريمة وبيان أحوال القرون الماضية من الأخيار والأشرار إنّما هي لبيان تلك المقاصد الثلاثة. ومن هذا السير يظهر لك حقيقة قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلَامُ﴾[2]، وقوله: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[3]؛ لأنه علم تام وعبودية كاملة ومعدّلة جامعة، فتدبَّر فيه.

المقام السادس: في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾، اعلم أنّك بعدما عرفت أنّ أصول وجوه الإنسان ثلاث: وجه الحس، ووجه القلب، ووجه العقل، وحينئذٍ فإقامة وجه العقل إلى الدين لا بد أن يكون إلى المعرفة، وإقامة وجه القلب إلى الدين لا بدّ أن يكون إلى العبودية، والتخلّق بالأخلاق الحسنة، وإقامة وجه الحس إلى الدين لا بدّ أن يكون إلى المعدّلة والأعمال الصالحة فيختلف كيفيّة الإقامة، فبالنظر إلى إقامة وجه الحس إلى المعدّلة لا بدّ من معرفة الحقوق والحدود وأربابهما من الحق والخلق، وذلك يتوقف على النظر إلى علم الفقه وأصوله للمجتهدين، وإلى فتاويهم للمقلّدين، وإلى الاحتياط للمتوقفين. وبالنظر إلى إقامة وجه القلب إلى العبوديّة وهي الخضوع للربوبيّة لا بدّ من معرفة الفضائل والرذائل من الصفات فيعبده بالصبر، وترك الجزع ونحوهما. وبعبارة أُخرى: جامع فضائل الصفات العبوديّة فالصبر

(١) لعل مراده هو: وهذه الالتزامات هي الدين الفطري الذي لا يخلو منه أحد من الناس.
(٢) سورة آل عمران: الآية ١٩.
(٣) سورة آل عمران: الآية ٨٥.

لغيرها لا يكون كمالاً. وبالنظر إلى إقامة وجه العقل إلى المعرفة لا بدّ من التوسّل بقراءة كتاب الفطرة كما قال تعالى: ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ﴾(١)، وقال تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾.

إذا عرفت هذا، فنقول: أمّا إقامة وجه الحس، فلا بدّ في تنظيمه وتعديله بترك المفاسد وارتكاب المصالح من الرجوع إلى الفطريّات الخمس، وقراءة كتاب نفسك كما قال تعالى: ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً﴾(٢):

الأولى: احترام الحاضر فطريّ حتّى بالنسبة إلى العدوّ، بل الإنسان بفطرته يلاحظ حضور الطفل، ولو لم يدرك قبح الفعل مع كونه حافظاً لصورته فيدرك قبحه بعد كبره، وحيث إنّ العاصي هَتَكَ حضور الرب بعصيانه فيؤاخذه ربّه يوم القيامة بفطرته، فيقال: هل لم أكن حاضراً فخالفتني، أو لم يكن حضور الحاضر محترماً في فطرتك أو كنت مستثنى من هذه الحكومة الفطرية؟ والكل ممنوع بفطرتك.

الثانية: احترام المنعم حتى في الحيوانات فطريّ، بل الشموس منها كذلك فيواخذك المنعم: هل لم أكن منعماً، أو لا يجب احترامه، أو كنت خارجاً من ذلك؟

الثالثة: احترام المقتدر فطري، وهذا محسوس حتى في الحيوانات فيؤاخذك: هل لم أكن عظيماً مقتدراً، أو لا يجب احترام العظيم والمقتدر عندك، أو كنت غير مشمول بهذا الحكم؟

الرابعة: احترام الكامل فطري حتى بالنسبة إلى الكافر، فلو احتجّ عليك يوم القيامة: هل لم أكن كاملاً، أو لم يجب احترامه عندك، أو كنت من المخرجين؟ فأي جواب هيّأت؟

الخامسة: احترام المحبوب فطري، وهذا أوضح من أن يبيّن، فلو قال الله لك يوم القيامة: أو لم أكن محبوباً، أو لم يجب احترام المحبوب، أوَ الحكم مخصوص بغيري؟

---

(١) سورة الإسراء: الآية ١٤.
(٢) سورة الإسراء: الآية ١٤.

فلا جواب لك إلا الاعتذار ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾[1] واعترفنا بذنوبنا: ﴿وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[2]، ولكن لا بدّ أن يكون هذا الاعتذار في الدنيا حتّى لا تقع في مؤاخذة الآخرة مورداً لقوله تعالى: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ* ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ* ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ﴾[3].

وإذا كان الأمر كذلك، فكيف إذا كان المعصَى حاضراً منعماً مقتدراً عظيماً كاملاً محبوباً، ولا إشكال في أنّ مثل هذا العصيان أعظم؛ لأن للعصيان نسبة إلى العاصي، ونسبة إلى عصيان آخر، ونسبة إلى المعصَى، وأُحسن المقايسات مقايستها مع المعصَى، وحينئذٍ فلا تكون المعصية في هذه النظرة إلا أنّها كبيرة.

وأما إقامة وجه العقل إلى الدين، فنقول: إنّه إذا راجعناها لوجدناها عاشقة للكمال، بل الخير مطلقاً، بحيث لو أحاط بما في الأرض واطلع أو احتمل على وجودها في كرة القمر لتمنّاها، بل وإن نال ما فيها واحتمل وجودها في كرة أُخرى لتمنّى حتّى أنّه إذا نال الإنسان بما في الملك وسائر الشموس ومنظوماتها، ثم التفت إلى أنّ جملة من الأنبياء أُخبرنا بوجود ما هو أُكمل منها في الملكوت لتمنّاها، ولو لم يثبت عندنا نبوّتهم وصداقتهم [وصدقهم]، وهكذا.

وبعد هذه المراجعة يستكشف علينا أُمور:

أحدها: أنّه كل ما وجدناه فليس بمعشوقنا؛ لأنّ مناطه السكونة عنده حال الوصال، فإنّه تمام مقصد العاشق، وحيث تجاوز عنه لانكشف عدم كونه معشوقاً له.

ثانيها: أنّه لا نهاية لعشقه لتجاوزه عن الجمال إلى ما هو أجمل، ومن الكمال إلى ما هو أكمل، ولو كان عنده المحتمل.

ثالثها: عدم فتور الفطرة ولو كان سالكاً جميع المسالك، وأتعب نفسه وألقاها

(١) سورة الأعراف: الآية ٢٣.

(٢) سورة الأعراف: الآية ٢٣.

(٣) سورة الحاقة: الآية ٣٠، ٣١، ٣٢.

في المهالك.

إذا عرفت هذه المراجعة وهذه المكاشفة، فارجع إليها بالمطالعة، واسأل عنها، وقل لها: يا ذاتي ويا حقيقتي كلما أطعمتك من الكمال، وأسقيتك شراب الجمال فما شبعت وما سقيت، فما تريدين مني؟ ثم استمع لما يوحى إليك بأني عاشق للكمال البحت، والجمال الصرف.

وإذا عرفت وجود العشق المطلق بالفعل في ذاتك وفطرتك؛ بحيث لا يتفاوت فيه أحد نبياً أو وصياً، مؤمناً أو كافراً، شقياً أو سعيداً، والعشق من الصفات الإضافيّة يقتضي معشوقاً كما كنت عاشقاً بالفعل، فلتحكم بوجود معشوق الفطرة في دار التحقّق، كما قال مولانا (ع) : «عميت عين لا تراك»[1]. وقال أيضاً: «بك عرفتك وأنت دللتني عليك»[2].

كشفيـــــات فطريـــــــة

أحدها: معرفة مفاد قولهم(ع): «من عرف نفسه» بأنّه عاشق «فقد عرف ربه» بأنه معشوق[3].

ثانيها: معرفة وجه التعبير عن التوحيد بالفطرة، كما في قولهم: «كل مولود يولد على الفطرة»[4] فإنّه مقتضاها.

ثالثها: معرفة وجه التعبير عن الولاية بالفطرة فإنّه أيضاً مقتضاها، وهكذا لأنّه

---

(١) مقطع من دعاء الإمام الحسين (ع)، في عرفة، ينقله الفقهاء في كتب مناسك الحج وأكثر كتب الأدعية، انظر: المجلسي، بحار الأنوار، ج٩٥، ص٢٢٦.

(٢) مقطع من الدعاء المعروف بدعاء أبي حمزة الثمالي، مروي عن الإمام زين العابدين (ع)، انظر: الملا هادي السبزواري، شرح الأسماء الحسنى، ج١، ص٥٠.

(٣) «من عرف نفسه فقد عرف ربه» رواية منقولة عن الإمام علي (ع)، رويت في أكثر من موضع من الكتب الروائية وغيرها، منها: الشيخ فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، تحقيق أحمد الحسيني، ط٢، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٤٠٨، قم، ج٢، ص٢٤٠.

(٤) مروي عن النبي (ص) انظر: المجلسي، بحار الأنوار، ج٣، ص٢٨١؛ ومحيي الدين النووي، المجموع في شرح التهذيب، دار الفكر، بيروت، ج١٩، ص٢٢٣.

بالوصول إليه حسب اقتضاء الفطرة يتحقّق الولاية والخلافة الإلهيّة.

رابعها: إنّ الفطرة حيث حكمت بوجوب المعرفة، فاعلم أنّ حكمها لا يكون محدوداً بمعرفة دون معرفة، إلا أنّ المعروف لمّا كان مختلفاً في الثبوت والحدوث، فالمقصود بالذات من المعارف هو الثابتات، والباقي للوصلة إليها، والقرآن مشحون بمعرفة الآيات كلّها مقدّمة لمعرفة ذيها فتدبّر. ثم إنّها قد حكمت بعشقها الخضوع، فلتعرف أنّها تحكم بوجوب الخضوع بقول مطلق من غير تخصيص بخضوع دون خضوع، وحينئذٍ فيجب الخضوع لساناً وقلباً وجارحة بأي الجوارح كانت، كما أنّها قد تحكم بوجوب العدل بقول مطلق في الحقوق، والحدود، والاختصاصات، والمعاملات، والمعاشرات، شخصاً وشخصين وأشخاص، والمنزل، والمدينة، إلى غير ذلك كما لا يخفى على من طالع كتاب ذاته وفطرته.

خامسها: وإذا عرفت أنّ الفطرة تحكم بوجوب التديّن، وأنّه مقتضى ذاتك، فلا تتمكّن من الإباء عنه بترك المعرفة أو العبوديّة أو المعدّلة، فإنّ فطرتك تخطؤك، وحيث قد عرفت اقتضاء ذاتك الديانة المطلقة معرفة وعبودية ومعدلة، فلتحكم بإمكان وصولك إليها، وإلا فلا يقتضيها وهي معصومة عن الخطأ كما عرفت. وحينئذ فالاعتذار بعدم التمكن منه لا يُسمع لا في الدنيا ولا في الآخرة، فإنّك مأخوذ بفطرتك كما يقول تعالى وقوله الحق: ﴿**اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً**﴾[1].

سادسها: إنّ كشف صغريات العبوديّة والعدالة ليس في عهدة كل فطرة، بل الكبريات في عهدتها، فإذا كانت حسب مقتضى ذاتها ذلك فلتحكم الفطرة العادلة بلزوم وجود الفطرة الكاشفة والعالم [والعالمة] بتلك الحقائق، وإلا لزم تعطيل الفطرة العاشقة.

سابعها: أنّه لا إشكال بعد عدم فطرة الكل كاشفاً عارفاً بحقايقها عاشقاً لها في حكم الفطرة العادلة حسب اقتضاء ذاتها بالرجوع إلى العالم الكاشف لها، وحينئذٍ

---

(١) سورة الإسراء: الآية ١٤.

فهو بنفسه يفتح على نفسه التبعيّة والتقليد للعالم، كما قال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1].

ثامنها: وإذا ثبت لزوم وجود الفطرة الكاشفة فلتحكم بأن الفطرة الأولى والفرد الأول من الإنسان لا بدّ أن يكون كاشفًا لها، ولذا نقول: بأن أول أفراد البشر يكون خليفة وحجة كما قال تعالى للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[2]، وإلا فيلزم بطلان الاقتضاء كما لا يخفى، بل عند تمامية الاقتضاء في الفطرة العاشقة دائماً لا بدّ من الحكم بوجود الفطرة الكاشفة دائماً، وإلا فكيف يمكن التقاضي والتوجه من الفطرة نحوها ولا متوجه إليه أصلاً.

فإن قلت: يكفي وجود العلماء في كل عصر بالنسبة إلى كلّ ما تقتضيه الفطرة.

قلت: إنّ هذا الأمر ممنوع من وجوه:

الأول: إنّ وجود هذه [هؤلاء] العلماء لا يكون دفعيّاً فالكلام في حال الفطرة قبلها.

الثاني: هذه [هؤلاء] العلماء كيف أحوالهم قبل تحقق الانكشاف للكل، فإنه يلزم التعطيل لهم ولغيرهم.

الثالث: المنع من كون المجموع عالماً بمقتضى الفطرة في كل زمان وفي كل عصر.

رابعها: المنع من العلم بمقتضى الفطرة أصلاً بداهة عدم القطع في باب العبودية، والعدالة، ولو فرض تحقق القطع في باب المعارف في الجملة، وهذا لا يكون مقتضى الفطرة. وحينئذٍ فلا بدَّ حسب مقتضى الفطرة [من] تحقق العالم بمقتضياتها تفصيلاً دائماً.

فإن قلت: إذا كان وجوب وجوده بمقتضى الفطرة، فما المصلحة في غيبة العالم؟ وهل الغيبة لا تنافي الفطرة المقتضية للديانة بالفعل؟

---

(١) سورة النمل: الآية ٤٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ٣٠.

قلت: إنّ الفطرة تحكم بلزوم وجود الفطرة الكاشفة، وأما سهولته وعدم صعوبته، فلا يكون في مقتضى الفطرة، وإلا فيلزم كون العالم مجاوراً للباب، ولا يحتاج إلى حركة وقطع طريق، نعم إذا كانت الغيبة دائميّة، أو لم يمكن الوصول إليه مع غيبته، فهو منافٍ لمقتضى الفطرة للزوم كون القصر دائميّاً، ومنع الفطرة عن مقتضاها أبداً وهو محال مع أنّه لو ثبت من العالم دستوراً في غيبته نظير الدستور للمتحرّك إلى الطريق قبل الوصول إلى المقصد فهو من قبيل الخصوصيّات والأحكام التي تعجز من كشفها، وقد ثبت ذلك بالضرورة، وهو مفاد ما أرسل إلينا من حضرته(ع): «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»[1]، روحي له الفداء.

فإن قلت: القرآن شامل لجميع الحقايق.

قلت: نعم إلا أنّ اختلاف الأنظار أوصلنا إلى الأخطار، وهذا نظير ما قيل: حسبنا كتاب الله، ولا يعرف أنّ حاقّ لسان الله لا يعرفه إلا أهل الله.

فإن قلت: فكيف يكون حجة بالغة على الجامعة.

قلت: ذلك لا ينافي لزوم وجود العالم بها، فإنّ القرآن ليس تلك النقوش، بل هي حكاياته. وكما أنّ الأمّي لا يعرفها إلا بعد معرفة الكتابة، والعجمي لا يعرفها إلا بعد الأدبية [العربية]، والكل يحتاج إلى معلّم، فكذلك لا يعرفها الجاهل بحقيقتها إلا بوجود العالم بها. وحينئذ فحجيّته على الكلّ يحكم بوجود العالم، مضافاً إلى قوله(ص): «إنِي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي».لاسيّما قولهَ (ص): «لن يفترقا حتى يردا علي الحوض»[2].

وحينئذٍ فلا بدَّ في العالَم من وجود العالِم بتلك الحقايق، ولذا يقول الشيعة

(١) توقيع منسوب إلى الإمام المهدي (عجل الله فرجه)، انظر: الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥، ص٤٨٤.

(٢) رواية مشهورة او متواترة بحسب بعض المحدثين، وقد ذكر الكاتب هذا الحديث مقطعا إلى قسمين والحديث كما في الوسائل: «وقد تواتر بين العامة والخاصة عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: إني تارك ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض» انظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ج٢٧، ص٣٤.

والشريعة على طبق الفطرة، والطريقة: إنّه لو خلت الأرض من الحجة (اللهم عجل فرجه وظهوره) لساخت بأهلها؛ بداهة أنّه لو لم يمكن الارتقاء إلى سماوات الفطرة لكان مقتضيات أرض الطبيعة متحقّقة فيخلدون فيها.

تاسعها: لا إشكال في عدم اختلاف أحكام الفطرة بحسب كليّاتها، إلا أنّ الفطرة حسب اختلافها في القوة الكاشفة يختلف خصوصيّات أحكامها في باب العبوديّة والعدالة، كما أنّه لا بدّ في هذين البابين من ملاحظة جهات الطبيعة واستعدادها، ولا إشكال في اختلافها غلظةً ولطافةً حسب اختلاف الأمم. وحينئذ فاختلاف الديانات في المقامين فإنّما هو لاختلاف استعدادات الأمّة، فيختلف البعث كما أنّ النسخ تابع لاختلاف القوى الكاشفة. كما قال تعالى: ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾[1]، والخاتميّة تابعة لنهاية تلك القوة الكاشفة، ولقد قال لنهاية الكشف: «ما عرفناك حق معرفتك»[2]، وإلا فما سواها فهو مكشوف له صلى الله عليه وآله.

وأمّا في باب المعارف فلا اختلاف في أصل المبدأ والمعاد في الديانات. نعم يمكن الاختلاف في بعض المعارف حسب لزوم معرفتها وعدمه لضعف الاستعدادات، مثل معرفة الملائكة والكتب، وكيفيّة المبدأ والمعاد وغيرها، وإنّما الاختلاف أيضاً من باب عدم البيان لا مخالفة البيان، فإنّ اختلاف طبايع الأمة وقصورها عن الإدراك منعت الفطرة الكاشفة، وإن كشف حسب تماميّة ذاته عن أن يبيّن للأمّة ترحّماً عليهم.

عاشرها: وإذا عرفت الاختلاف في الفطرة الكاشفة فإذا تحقّقت فطرة يكون كشفها أقوى وأتمّ، فلا بدَّ من كونها هي المتّبعة، وهكذا إلى أن وصلت الفطرة إلى نهاية الكشف حسب اقتضاء نهاية الفطرة، وحسب نهاية الطبيعة، فليتمّ دائرة الكشف وليختتم بها؛ لأنّها قد وصلت إلى نهاية الأمور، كما أنك بعد ما أثبت نبوّة محمد (ص) وعصمته، فقد أنبأك بذلك كما قال الله: ﴿**مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ**﴾[3].

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٥٣.

(٢) مروي عن النبي (ص)، انظر: الشيخ الصدوق، التوحيد، تحقيق هاشم الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٨٧، ص١١٤.

(٣) سورة الأحزاب: الآية ٤٠.

[الإشراق الأول:] إنّ من جملة الكمالات المعشوقة العلم غير المتناهي، وهو من مراتب الوجود، حتى أنّ أضعف مراتبه الذي عدّوه من الكيفيّات النفسانيّة ليس إلا ظهور الماهيّات لدى العالم، لا أمراً ينضمّ إلى النفس حتّى يكون كيفاً نفسانيّاً، فليس للعلم ماهيّة؛ بداهة إنّه ليس إلا النفس، وهذا الظهور والماهيّات التي هي تعيّنها، والعلم نفس ذلك الظهور الظلّي الذي هو عين النفس في مرتبة تجلّيها وإشراقها، وبالجملة لا إشكال في معشوقيّة مثل هذه الحقيقة، بحيث لا يشبع منهومه، منهومان لا يشبعان[1]. فإذن لا بدّ وأن يحكم أنّ في دار التحقّق موجود هو صرف العلم، وإلا فالعشق الكذائي لا معنى له مع ما عرفت من عصمة الفطرة، وأنّها في أحكامها معصومة.

الإشراق الثاني: إنّ من جملة المعشوقات الفطريّة القدرة التامّة، بحيث إنّ حبّ المال والرياسة والعشيرة والسلطنة وغيرها، إنّما هو لمحبوبيّة هذه المعشوقة بالذات، وحيث إنّ لهذه الخصوصيّة مراتب، والعشق لا ينتهي إلى مرتبة، بل كلّما وُجِد مرتبة منها يتوجّه إلى الأعلى منها، وحينئذ فلا بدَّ وأن يكون في دار التحقّق موجوداً واجداً لتمام القدرة، ولا يشذ قدرة عن قدرته؛ والمراد منها كون الذات بحيث إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل.

الإشراق الثالث: إنّ من جملة الكمالات المعشوقة الحياة الصرفة، بحيث لا يكون لها حدٌّ محدودٌ أزلاً وأبداً، وهي مناط العلم والقدرة، ولذا عرّفوها بالدرّاك الفعّال اللذين هما من آثارها[2]، وحيث إنّه علم بحت وقدرة بحتة، وحينئذ فمعشوق الفطرة هي حياة بحتة، وعشق الوجود والبقاء أبداً يؤيّد المطلوب، فتدبّر مع أنّك قد عرفت أنّ المعشوق وجودٌ بحتٌ لا يتطرّق إليه العدم، فهو حينئذ أزليّ أبديّ ﴿هُوَ

(١) إشارة إلى الحديث المروي عن الإمام علي (ع) عن رسول الله (ص)، انظر: الشيخ الكليني، الأصول، ط٣، تحقيق علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٨، ج١، ص٤٦.

(٢) يريد أن النفس تعرّف بأنها تدرك وتفعل، والمقصود من «اللذين» الإدراك والفعل.

الأوَّلُ وَالآخِرُ﴾[1].

الإشراق الرابع: إنّ من جملة المعشوقات الابتهاج. اعلم أنّ الإنسان كلّما ابتهج بشيء يريد ابتهاجاً هو أقوى من ذلك، وحينئذ فحقيقة الابتهاج هي التي لا ابتهاج فوقه، وحيث إنّ حقيقة الابتهاج تابع لإدراك الكمال والجمال، ولا أكمل من معشوق الفطرة، فإنّه غير متناه في كماله وهو صرف العلم، وحينئذٍ فهو صرف الابتهاج؛ لأنّه مدرِكٌ بأقوى الإدراك لأتمّ المدرَكات.

وحيث إنّ الابتهاج بالفعل والشوق الأكيد نحوه، وهو الإرادة، من شؤون هذا الابتهاج بالذات؛ لأنّ مَنْ عشق شيئاً عشق آثاره وظهوره، وحينئذٍ فهو مريد لأفعاله. والحاصل إذا نظرنا إلى ذواتنا وأنّها عاشقة للابتهاج والسرور، بحيث لا يقف عند ابتهاج دون ابتهاج فلنحكم بوجود ذاتٍ هو صرف الإرادة والابتهاج، والفطرة مريدها ويبتهج بها، وهذا واضحٌ لا سترةَ عليه، ومن هذه الفطرة نحكم بإمكان الوصول، بل الانتهاء إلى الابتهاج.

الإشراق الخامس: إنّ من جملة المعشوقات إظهار ما في غيبه من المعاني والكمالات، ولهذه الجهة يسمّى الكلام كلاماً، ولا يشترط فيه اللفظ، وتخصيصه به إنّما من جهة أهل التقييد، وإلا فالألفاظ موضوعة للمعاني الكليّة.

أمّا بيان عشق الإظهار والاشتهار كما هو حقيقة الرياء الممنوع عند الأبرار، فهو واضح للمحجوبين، فإنّهم يظهرون كمالاتهم بحيث لا يقفون عند هذا الإظهار، بل يعدّون نقائصهم كمالاً ويظهرونها، بل ويتألّمون من عدم اطّلاع الأموات، بل حبّ الصيت والسمعة، وبقاء خير السمة في الدهر أقوى شاهد على ذلك، فإنّه لا يتمّ عشقه بسماع دون سماع، بل لو سمعه أهل الملك وكان محتملاً لوجود من أظهر له في الملكوت أو غيرها، لكان مظهراً له ما في غيبه، وأما المحبّين والمحبوبين فهم يظهرون كمالاتهم إلى أن يصل إلى ما لا يكون إلا إظهاراً بحتاً، وحينئذ فلا بدّ وأن يكون في دار التحقّق موجودٌ يكون نفس ذاته إظهاراً للكمال، فتدبَّر فيه تجِد الحق.

---

(١) سورة الحديد: الآية ٣.

أما كون الحق متكلّماً فلأنّه بعلمه وتجلّيه على ذاته أظهر كمالات ذاته على ذاته، فقد تحقّق صفات وأسماء ولوازم الأسماء إلى الأبد من الأعيان بلوازمها، ولوازم لوازمها في المرتبة الواحدية فتدبّر.

الإشراق السادس والسابع:

ومن المعشوقات درك الكلام وشهود المقام والأنام، وهذا أيضاً أمر لا نهاية له في الفطرة، فتدلّنا على من هو صرف درك الكلام وشهود المقام. بداهة إنّه تعالى سبحانه لما كان متكلّماً بالكلام النفسيّ فهو مدرك هذا الكلام، فيكون سميعاً، كما أنّه شاهد لكمالات ذاته فهو بصير، وكلاهما من الصفات الذاتيّة، ويرجعان إلى العلم، فهو من حيث حضور ذاته بكماله لدى ذاته عليم، ومن حيث إنّه أظهرَ ما في غيب هويّته فهو متكلّم، ومن حيث إنّه مدرك لهذا الإظهار فهو سميع، ومن حيث إنّه يشهد ذاته وكمالات ذاته فهو بصير، ومن حيث إنّه يبتهج بذاته فهو مريد، ومن حيث إنّه إن شاء فعلاً فعل فهو قادر، ومن حيث إنّه مدرِكٌ فاعِلٌ فهو حيّ، وهذه أمّهات الصفات والأسماء: فهو الله: العالِم، القادر، الحيّ، المريد، المتكلّم السميع، البصير تعالى شأنه.

إطفـــاءات فطريّـــة للنائــرات الطبيعيّـة

النائرة الأولى: وهي أنّه يمكن أن يقال: إنّ الله ماهيّة من الماهيّات، غاية الأمر مجهولة الكنه.

أمّا إطفاؤها فنقول: إنْ كان المراد منها الماهويّة المرادفة للإنّيّة الوجوديّة، فلا يُخالِف مقتضى الفطرة فتذعن بها، وهي مجهولة الكنه أيضاً كما سيأتي.

وإن كان المراد ما هو المصطلح منها، وهي الكلّي الطبيعي الذي لا يأبى عن الوجود والعدم، فهي مع كونها مخالفة لمقتضى الفطرة، فإنّ معشوقها الاقتضاء البحت والخير المحض، لا يُعقَل انتزاع مفهوم الوجود عما لا يأبى عن الوجود والعدم، وإن كان اعتبارياً مضافاً إلى سائر أدلّة أصالة الوجود، وأنّه هو الأصيل

في دار التحقّق. وعلى هذا، فلا يكون من مقولة الجنس، وإلا فيحتاج إلى الفصل المحصّل له، ولا فصلاً وإلا فيلزمه الجنس فيتركّب المبدأ وحينئذٍ فلا نوع، ولا عرضاً وإلا فله معروض؛ وهو مقدّم على عارضه ذاتاً مع أنّه أضعف من معروضه. والحاصل أنّ الوجود هو أولى بأن يكون متحقّقاً وأنّه هو الحق تعالى.

النائرة الثانية: أنّ لوجوده ماهيّة كسائر الممكنات، حيث إنّها زوج تركيبي.

أمّا إطفاؤها فنقول: لو كان لوجوده حدّ وماهيّة فلا محالة وجوده زائد على ماهيّته، وعارض لها، وحينئذٍ فجهة العروض إمّا غير ذاته فهو يقتضي الامكان؛ وبراهين مبدئيّته لكلّ وجودٍ وموجود، كما سبق ذكره من الفطرة، كافٍ في بطلانه. وحينئذٍ، فلا بدّ وأن يكون جهة عروضه ذاته، وهو إما موجودٌ أو معدومٌ، والمعدوم الفاقد للشيء لا يمكن أن يكون معطياً فلا محالة كان ذاته موجوداً، وهذا مع أنّه تحصيل للحاصل، فهو إمّا موجودٌ بهذا الوجود العارض فهو دورٌ، وإمّا بوجود آخر فيتسلسل، وكلاهما باطل.

النائرة الثالثة: توهّم تجسّمه تعالى وكذا تمكّنه واستقراره على العرش وغيره، كما افتروه على الله لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[1]، وهذه ونظائرها واقعة في سبع سور من القرآن، وهي: الأعراف، ويونس، والرعد، وطه، والفرقان، والسجدة، والحديد.

والمجسّمة ذهبوا إلى هذه الدعوى حتّى قالوا: إنّ العرش مستقرّه وينزل في نصف ليلة كلّ جمعة أو عرفة إلى سماء الدنيا، بل إلى الأرض على سطوح البيوت، وادّعوا أنّ له تعالى نعوذ بالله حماراً يركبه، فيهيّئون لحماره علفاً على السطوح، (العياذ بالله تعالى عن ذلك علواً كبيراً).

وأمّا إطفاؤها تجسّماً وتمكّناً فلوجوهٍ تبلغ إلى عشرة:

أحدها: من جهة الفطرة فلعدم كونه معشوقها بنحو الإطلاق.

---

(١) سورة الحديد: الآية ٤.

وثانيها: أنّ التجسّم ملازم للإمكان وقد فرضناه واجباً.

وثالثها: أنّه لو كان جسماً، فلا بدّ وأن يكون فيه شيئاً بالقوة كالهيولى، وشيئاً هو بالفعل كالصورة، وليس الواجب إلا ما كان تامّ الفعليّة مضافاً إلى قوله تعالى: **﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾**(١) من المحكمات، فلو كان جسماً لم يكن أحداً.

ورابعها: أنّك بعد إطفاء النائرتين الأولى والثانية، فلا يمكن أن يكون له تلك الأجزاء الخارجيّة فإنّ ما لا ماهيّة له لا جزء له عقلاً، وما لا جزء له عقلاً فلا جزء له خارجاً، وما لا جزء له خارجاً لا جسم له، فلا مقدار له، وكذا غيره من اللوازم.

خامسها: أنّه لو كان مقرّه العرش لكان العرش خارجاً عن ذاته، وهو نهايته من طرفه، وإن لم يكن من طرف الفوق متناهياً، ولا إشكال في أنّ المتناهي قابل للزيادة، وكلّما كان كذلك لزم في تخصصه بحد دون حد من مخصص فيكون حادثاً لا واجباً.

وسادسها: أنّه لا إشكال في أنّ الجسميّة مناط الضعف في الفاعليّة والقدرة، بداهة أنّ ما كان أكثف في الحجميّة والجسميّة لكان أضعف كالجمادات، وما كان أخفّ لكان أقوى في الفاعليّة، وإن شئت فقايس التراب مع الماء، والماء مع الهواء، والهواء مع النار، والنار مع الأجسام الفلكيّة، وهي مع النفوس، وهي مع العقول، وهي مع المشيئة، وهي مع الذات المقدّسة الغائيّة.

وبالجملة إذا قلنا: بأنّ الحق الواجب تام الفاعليّة والقدرة برهاناً أو إلزاماً على الخصم فلا يجتمع هذا مع التجسّم للزوم الضعف والنقصان، وهو ينافي التماميّة والكامليّة إلى حد الوجوب.

سابعها: إنّ الجسميّة مناط الخسّة وجوداً، بداهة أنّ ما كان حالاً في المادة أخسّ مما لم يكن حالاً ومتعلّقاً، فلاحظ القوة الطبيعيّة لانبثاثها في المادة الجرميّة، بحيث إذا تجزّى جسم حجري لكان كلّ ذرة حجراً حاملاً لتلك القوة، فالقوة منبثّة في الجميع، وهذا أخسّ مرتبةً من القوة النباتيّة لعدم كونها إلا في الأصلة [الأصل] لا

---

(١) سورة الإخلاص: الآية ١.

في الأغصان والأوراق، وهي أخس من القوة الحيوانية لعدم انبثاثها في المادة أصلاً، بداهة أنّ الموت لا يتحقّق للحيوان إن قطع الأعضاء، حتى الأعضاء الرئيسة، بل يموت بعده ولو بيسير، ولذا يكون الحيوان أشرف من النبات، وهي من الجماد. كما أنّ النفس الناطقة لتجرّدها ولو حيناً كحال النوم يكون أشرف من النفس الحيوانيّة وهكذا.

وبالجملة لا إشكال في أنّ الخساسة إنّما هي من جهة المادة الجسمانيّة، فلو كان الحقّ (جل جلاله) مقيّداً أو متعلّقاً بالمادة لكان خسيساً ممكناً وفقيراً ذليلاً، وقد فرضناه واجباً، فلا بدّ وأن يكون أشرف الوجودات بلا نهاية، فلا يمكن أن يكون له جسم وإلا لزم الخسة وهي ملازمة للإمكان والفقر، فلاحظ وتدبّر حتى لا ينبهم الأمر عليك.

ثامنها: إنّ الجسميّة مناط الجهل، فإنّ كل جسم محجوب عن أجزائه، فطرفه الأيمن لا يطلع على طرفه الأيسر، وهكذا، ولا إشكال في أنّه عالم وواجب علمه، فلو كان جسماً ولو كان ألطف الأجسام لزم محدوديّته في العلم، وضعفه بمقدار جسميّته فيكون متناهياً وهو مناف للوجوب، فلا محالة غير متناه في العلم وهو ملازم للتجرّد البحت عن المادّة مطلقاً، وعن التعلّق بها مطلقاً، وعن التقدّر وعن التحدّد، وعن التقوّم كما مرّ سابقاً.

تاسعها: أنّه لا إشكال في أنّ الحق لو كان جسماً لكان آفلاً غارباً؛ والآفل غير محبوب، كما قال الخليل إني: ﴿لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[1]؛ لأنّ الجسم لا محالة متحيّز، والمتحيّز آفل غارب عن الأنظار، أو آفل وغارب [آفلة وغاربة] عنه الأنظار، ومثله ممكن لا محالة.

عاشرها: أنّه لو كان جسماً لكان له مثل وأمثال، وما كان كذلك فلمثله مثل، وقد نفى سبحانه وتعالى [ذلك] فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[2]، وهذه العبارة في نفي المثليّة آكد. فإنّه لو لم يكن له مثلُ مثلٍ فلم يكن له مَثل، فإنّ في فرض المثل يلزم مثل

---

(١) سورة الأنعام: الآية ٧٦.

(٢) سورة الشورى: الآية ١١.

المثلِ أيضاً، فالكاف ليست بزائدة كما زعموا، بل تفيد فائدة لطيفة لا تفيدها لو لم تكن، فتدبّر.

تنبيهـــات

[التنبيه] الأول: وإذ قد عرفت امتناع تجسّمه وتمكّنه، فاعلم أنّ الاستواء لا يكون بمعنى الجلوس والاستقرار الملازم للجسميّة، فليكنْ المراد غير هذا المعنى البتة، وقد تصدّى القفّال[1] لتوجيهه بمقام التشبيه، فكأنّه شبّه نفسه بالسلطان، والعرش سريره، فتجوّز في هذه الآية، وهذا ليس بتحقيق في المقام، بل الحقّ والتحقيق ما أفاده الإمام(ع) بأنّه الاستيلاء والإحاطة، ثم إنّ الإحاطة على أقسام: إحاطة علميّة، وإحاطة عليّة، وإحاطة وجوديّة، وإحاطة تسخيريّة، والكل واقع له تعالى بالنسبة إلى كلّ شيءٍ، إنّما الكلام في وجه اختصاصه بالعرش مع أنّ نسبته إلى الكلّ على السواء في تلك الجهات، والوجه شرافة العرش وقربه وقد عرفت أنّه حقو الرحمن، وأنّه نهاية الروحانيّات، وبداية الجسمانيّات، ومحل الفيوضات، كما أنّ القلب عرش الروح، مع أنّ الروح استوى على جميع القوى حتى العقب، إلا أنّ نسبة العقب إلى الروح ليست كنسبة القلب إليه، وإن كان هو محيطاً بالكل في الكل.

التنبيه الثاني: وإذ قد عرفت امتناع تجسّمه، فاعلم امتناع لوازمه ولواحقه من الأعراض كماً وكيفاً وجدة ووضعاً وزماناً ومكاناً وجهة ونسبة وإضافة وإشارةً وتقسيماً وغيرها؛ لأنّه موجدها كما هو المفروض فكيف يكون مقيّداً بها؟

التنبيه الثالث: أنّه لا يكون حالاً في الحواس، ولا في الخيال، ولا في الوهم، ولا في العقل؛ وذلك لأنّ المحسوس بما هو محسوس عين وجود الحاس، وكذا الموهوم والمُتخيَّل والمعقول، وهو موجِد الحس والوهم والخيال والعقل، ولذا قال (ع):

---

(١) يبدو أنه القفال الشاشي أبو بكر، محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي الشافعي، الفقيه الأصولي اللغوي، عالم خراسان. وصفه الحاكم بأنه: كان أعلم أهل ما وراء النهر بالأصول، وأكثرهم رحلة في طلب الحديث؛ وقد أرخ الحاكم النيسابوري وفاته بسنة خمس وستين وثلاثمائة. وله مصنفات كثيرة، ويوصف بأنه أوّل من صنف الجدل الحسن من الفقهاء، وله كتاب في أصول الفقه، وله «شرح الرسالة» وعنه انتشر فقه الشافعي بما وراء النهر.

«كلّ ما ميَّزتموه بأوهاومكم فهو مخلوق مثلكم مردود إليكم»[1]. وهو كذلك وإلا لزم تأخّره عنها في عين كونه مقدّما عليها، مضافاً إلى أنّ الحق تعالى بعدما عرفت من كونه صرف الوجود والعقل لا يصطاد إلا ما له الأجزاء العقليّة، والوجود لا جنس له فلا فصل له فلا يتعقله.

النائرة الرابعة: توهُّم رؤيته ولو في الآخرة كما ذهب إليه طائفة من العامّة.

أما إطفاؤها، فحيث إنّ الإبصار وإنْ كان بإيجاد النفس لا بالانطباع ولا بخروج الشعاع، إلا أنّه لا بدّ من الوضع، وهو من لوازم الأجسام، وقد عرفت أنّه صرف الوجود، فلا وضع له، وما لا وضع له لا يتعلّق الإبصار عليه، ولذا لا نبصر العقول والنفوس ولا الأرواح المثاليّة، بل ولا نبصر بالأبصار المقيّدة الأرواح البرزخيّة مع أنّها مجسّمة بالأجسام البرزخيّة. نعم نتمكّن من إبصارهم بأبصارنا المطلقة كما في حال التجريد أو التجرّد بالنوم أو التنويم، وأمّا ما قال الأمير (ع): «لم أعبد رباً لم أره»، فقد مرّ ذكره، مع أنّه (ع) صرّح بعدُ بقوله: «لم تره العيون بمشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان.»[2] وهي الاستحضارات الخمسة بالقلوب الخمسة، وسادس القلوب قلبٌ نقيٌّ أحمديٌّ (ص). وحينئذ فإن كان المراد من رؤيته في الآخرة مثل هذه الرؤية الديناويّة لأهل الفناء فهو، وإلاّ فقد عرفت أنّه صرف الوجود ولا يصطاده العقل، فكيف بالحس، فتدبّر.

النائرة الخامسة: توهّم جواز صدور الفعل منه تعالى بأيّ وجه كان، حتّى لو أثاب العاصي وعاقب المطيع لكان حسناً، بل أوامره ونواهيه توجب الحسن والقبح، حتى لو عكس انعكس، وهو على كل تقدير يستحق المدح بذلك، ولم يأتِ بقبيح أصلاً؛ لأنّه تصرّف في مملكته وهو لا يُسأل عمّا يفعل؛ يقول بذلك الأشعريون من حيث لا يشعرون.

---

(١) رواية عن الإمام الباقر (ع)، ونص الرواية في عدد من الكتب هو: «كلّ ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق لكم مصنوع مثلكم مردود إليكم.» انظر: بحار الأنوار، ج٦٦، ص٢٩٣.

(٢) روي عن الإمام الصادق (ع): «جاء حبر إلى أمير المؤمنين صلوات الله عليه، فقال: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربك حين عبدته؟ قال: فقال: ويلك ما كنت أعبد ربا لم أره، قال: وكيف رأيته؟ قال: ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان». انظر: الكليني، الكافي، ج١، ص٩٨.

أمّا إطفاؤها، فهو موقوفٌ على إثبات اتصاف الأفعال في أنفسها أو بحسب الخصوصيّات الكامنة فيها، أو الطارئة عليها بالحسن والقبح عقلاً من غير توقفه على الشرع، واستحقاق المدح والذم تابع لفعلها عقلاً، وقبل الخوض في ذلك إنّ محل النزاع ليس في الفعل الصادر من الحقّ لوجوب الحكم بكونه على الوجه الأحسن الموافق للحكمة برهاناً.

وإنّما الكلام في جواز الصدور كيفما كان أم لا؟ وتحقيق هذا يتوقّف على بيان مقدّمات:

[المقدمة الأولى]: أنّه لا إشكال في ترتّب الآثار على الأفعال خيراً وشراً، وذلك لاختلافها بحسب وجوداتها الخاصّة سعةً وضيقاً، بحيث كلما كان وجوده أوسع فخيريّته أشدّ لمساوقته معه، والعكس بالعكس. فبالجملة فالشيء لكثرة جهات وجدانه، يصير أشدّ وجوداً ويترتب عليه الخيرات، ولكثرة جهات فقدانه يصير أضعف وجوداً، ويترتّب عليه الشرور؛ فالسعة والضيق في الوجود بحسب هاتين الجهتين. والحاصل أنّ اختلاف الآثار خيراً وشراً يرجع إلى اختلاف المؤثّر وتفاوته.

المقدّمة الثانية: لا إشكال في اختلاف الأفعال كالأشياء بالقياس إلى كل واحد من القوى ملاءمة ومنافَرة، كالمسموعات والمذوقات والمشمومات والمبصَرات والملموسات، وكذلك الاختلاف فيها في إيجاب الحزن والسرور، والانقباض والابتهاج، وغير ذلك، ولا إشكال في أنّ للقوة العاقلة أيضاً ما ينافره وما يلائمه، فإنّه يستعجب من بعض الأفعال [يعجبه بعض الأفعال] ويستغرب من آخر، كالإحسان فإنّه موجب للعجب [للإعجاب]، والظلم موجب للغرابة من غير ملاحظة سائر القوى فيه، كأنْ يكون الظلم باعتبار تعلّقه بحواسه، أو الإحسان إلى نفسه، بل بالظلم والإحسان ولو لم يكونا عائدين إليه يبتهج وينقبض، ويسر ويحزن وهكذا، وهذا من أوائل البديهيّات.

المقدّمة الثالثة: يشترط في الملائمات والمنافرات التي نشأت من ناحية هذه الأفعال على حسب ما هي عليها من الجهات الخيريّة والشريّة المترتّبة على سعتها وجوداً لكثرة جهات وجدانه، أو ضيقها وجوداً لكثرة جهات فقدانه، من ملاحظة السنخيّة

مع القوة المدركة، فإنّه إذا كان المدرِك من سنخ المدرَك ابتهج به ويناسبه ويلائمه، كالأفعال الموجبة للخير. وإن لم يكن من سنخه ينافره ويشمئز منه، كالشرور، فالسنخيّة والبينونة توجب الملاءمة والمنافرة.

إذا عرفت هذه المقدّمات، فلا معنى لإنكار الحسن والقبح عقلاً، إذ لا معنى لهما إلا إذا كان الشيء منافراً للقوّة العاقلة فيستغربه، أو ملائما لها فيستعجبه، فيصح أن يُقال: إنّ الفعل حسن والفعل قبيح، بما هو عليه من جهات وجدانه وفقدانه الموجبة للمنافرة والملاءمة للقوّة العاقلة للسنخيّة والبينونيّة بينهما.

وبعدما عرفت عقليّةَ حسنِ الأفعال وقبحِها، فلا إشكال في أنّ فاعل الخير والحسن ممدوحٌ عقلاً، كما أنّ فاعل الشر والقبيح مذموم عقلاً، وحينئذٍ فيستحيل صدور القبيح منه تعالى، كالظلم وغيره، بل يجب أن يتصف بالعدل حتى يصدر منه الخير والحسن كالعدل، وبالجملة، فكما أنّ التوحيد صفة ذاته، وصفاته، فكذلك يجب أن يكون العدل صفة أفعاله، فلا يجوز أن يثيب العاصي لعصيانه وأن يعاقب المطيع لطاعته.

وأمّا قوله تعالى: أنا لا أُسئل عما أفعل[1] فلكونه فاعلاً للحسن، وتاركاً للقبيح، لا أنّه يفعل كيف ما كان من غير عدل وحكمة.

وأمّا الأشاعرة فيجوّزون عليه تعالى ارتكاب أقبح القبائح عند العقل من الكذب وخلف الوعد والظلم وخلاف الحكمة وغيرها، لعدم كون المدار على ما ذكرنا عندهم؛ حيث لا اقتضاء للأفعال في نظرهم، بل إذا صدر منه تعالى أو أمر به فيكون حسناً ولو كان قبيحاً عند العقل، كما أنّه إذا نهى عن شيء يصير قبيحاً.

وأمّا عند الإماميّة العدليّة الأحكامُ تابعةٌ للمصالح والمفاسد الكامنة في نفس الأفعال والأوامر والنواهي، كاشفةٌ عنها لا موجبةٌ لها. نعم قد يكون المصلحة في نفس الأحكام من غير تحقّق مصلحة في متعلّقها كالأوامر الظاهريّة.

النائرة السادسة: توهّم أنّ أفعال العباد أيضاً لا يتّصف بالحسن والقبح في نظرهم

---

(١) يشير بذلك إلى الآية الكريمة: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ سورة الأنبياء: الآية ٢٣.

من حيث عدم كون العباد مختارين في أفعالهم، بل هم مجبورون فيها.

أمّا إطفاؤها فنقول: ما الملاك في الاختيار؟ فإن كان الملاك استواء الفعل والترك عند الفاعل؛ بحيث أن يقال: إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، فبالبداهة هذا المعنى موجود في أفعالهم، والإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار، وإلا فينتقض بأفعال الحق، وإن كان مناط اختياريّة الفعل على كونه مسبوقاً بالعلم بالشيء وفائدته والتصديق بها، بحيث دعته إلى الإرادة نحوه فيفعل، فهذا المعنى أيضاً موجود في جميع أفعال العباد خيراً وشراً، كما كان في الحق (جل وعلا). وبعبارة أخرى كلُّ ما كان ملاكاً لقدرته واختياره وصيرورة الفعل باختياره، فهو بعينه متحقق في العبد، غاية الأمر الاختلاف بالشدة والضعف، وإن كان اختياريّة الفعل تابعةً لكون جميع مقدّماته اختياريّة، وأنّه لا بدّ وأن لا ينتهي إلى ما لا باختيار العبد مثل كون الفعل مسبوقاً بإرادة الله فهي منقوضة بأفعاله تعالى، فإنّ مقدّمات اختياره ليست باختياره لامتناع كون الاختيار اختيارياً مع أنّ علمه بالأصلح من مقدّمات فعله، وهو عين ذاته ، وذاته ليست باختياره.

وبالجملة إذا كان مناط اختياريّته ذلك فلا وجود للفعل الاختياريّ أصلاً، وإلا فلا يصح التوقّع في صيرورة العبد مختاراً إلى أزيد مما هو المعتبر في كونه تعالى مختاراً، فلا معنى لكونهم مجبورين في أفعالهم، وحينئذٍ فيتصف بالحسن والقبح كما مر، وعليه ففاعله من حيث كونه حسناً عقلاً ممدوحٌ، ومن حيث كونه قبيحاً عند العقل مذموم.

النائرة السابعة: توهّم الجبر في أفعال العباد كما عليه طائفة، أو التفويض كما عليه أخرى.

أما إطفاؤها، فهو مبتنٍ على استقلال الوجود، وكون وجود العبد في عرض وجود الحق كما كان كذلك في نظر إبليس فإنّه مع قوله: ﴿**خلقتني من نار وخلقته من طين**﴾[1] لما كان جاهلاً بكيفيّة الخلقة، حيث توهم الاستقلال في الوجود حكم

(١) سورة الأعراف آية ١٢.

سبحانه تعالى بكونه كافراً في قوله: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[1]؛ ولذا أُمِرنا بالاستعاذة منه. وإلا فلو كان هو في طوله وعين الربط به، فلا يتصور الجبر ولا التفويض، بل ولا التشريك ولا التسخير. بداهة أنّه لا معنى في جبر النفس قواها للإبصار والاستماع والذوق والشم واللمس، أو تفويضها إليها بلا مدخليّة لها فيها. وأما تحقيق مسألة الأمر بين الأمرين، فهو كون الفعل المنتسب إلى العبد حسب ما ذكرنا في مسألة الاختيار منتسباً إلى الحق بعين ذلك الانتساب، لا بنسبة أخرى ولها مقدِّمات.

[المقدمة] الأولى: أنّ كل ما نراه فَلَهُ وجهان وجهتان: جهة ذاته، وجهة وجوده؛ بحيث يصح أن ينتزع عنه مفهومان كالنار الموجودة، فإنّه يصح أن يقال: إنّها نار وإنّها موجودة؛ ولذا يقال: «كل ممكن زوج تركيبي»[2]. بداهة أنّ ما سوى وجود الحق وجود محدود لا أقل من كون هويّته غير هويّة الحق، فإنّه من حيث هويته وجود، ومن حيث غيريّته شيء من الأشياء، ومثل هذه الحيثيّة، يقال لها: الحيثية التقييدية.

[المقدمة] الثانية: أنّه لا يمكن تأصّلهما، بحيث يكون منضماً إلى الآخر كانضمام العرض إلى الجوهر. بداهة وحدة كلّ شيء، ولا اثنينية في مرتبة واحدة، فالجسم الموجود ليس أمرين منضمين، وكذلك سائر الأشياء الموجودة، مضافاً إلى مفاسد أخرى من لزوم الثنويّة الواقعيّة، وكون الصادر الأوّل مركّباً، كما أنّه لا يمكن أن تكون الماهيّة متأصّلة وأولى بحمل الموجوديّة عليها؛ بداهة أنّها بذاتها من أيّة مقولة كانت أزلاً وأبداً لاتخالف الوجود، ولا تضاد العدم، بل مع الوجود موجودة، ومع العدم معدومة، فهي في حد ذاتها لا موجودة ولا معدومة، فهي هي وليست إلا هي، وعلى هذا فاتصافها بالموجوديّة فرع تحقّق الوجود، وإلا فهي في هذا الوصف والاتّصاف اعتباريّة كما يقال في نظم التحقيقات:

كيف وبالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء

فإن قُلتَ: اتّصافها بالموجوديّة لا يكون فرع تحقق الوجود، بل يكفي انتسابها

(١) سورة البقرة: الآية ٣٤.

(٢) هذه العبارة من القواعد الفلسفية التي تشير إلى تركب الممكنات من وجود وماهية.

إلى الجاعل.

قلت: مضافاً إلى عدم تعلّق الجعل بالماهيّة، أنّه بعد انتسابها إليه هل يتغيّر حالها، أم لم يتغيّر؟ فعلى الأخير يلزم الانقلاب، فإنّ الماهيّات التي كانت على حد الاستواء قد خرجت عن هذا الحدّ بلا وجه، وإن تغيّر حالها فما به التغيير هو الوجود. وحينئذٍ فالأولى بحملِ الموجوديّةِ هو الوجود بذاته، وتكون الماهيّة كائنة بالوجود، ولا يكون الوجود كوناً للماهيّة، بل هو كون الماهيّة كما لا يخفى، فاتّصاف الماهيّة بالوجود ليس كسائر الاتّصافات المجازيّة؛ وذلك لأنّ أقسام الواسطة في العروض مختلفة، قسمٌ تختلف الواسطة وذي الواسطة وجوداً ووضعاً، كالجالس والسفينة، وقسم يختلفان وجوداً لا وضعاً، كالسطح والجسم، فإنّ الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، مع اختلافهما وجوداً، وقسم لا يختلفان وجوداً، كالجنس والفصل، وحينئذٍ ففي الأوّل يصح السلب حقيقة، وفي الثاني خفي، والثالث أخفى، وأمر الماهيّة بالنسبة إلى الوجود كالجنس بالنسبة إلى الفصل، حيث إنّ التحصّل للفصل حقيقة، وللجنس بواسطة الفصل، ولا يصح سلب التحصّل من الجنس لاندكاكه في الفصل إلا بنحو الأخفويّة، بل الإنصاف أنّه أدق من هذا الأمر؛ بداهة أن الماهيّة ظل الوجود وحده، وصحة السلب هنا في نهاية الأخفويّة. فتحصّل مما ذكرنا أن الموجوديّة حقّ طلق الوجود، والماهيّة لفنائها في فنائه محكومة بحكمه فتدبّر.

[المقدمة] الثالثة: أن الآثار المرغوبة المطلوبة، فهل هي مترتّبة على الوجودات، أو على الماهيّات، أو عليهما. أما الماهيّات فما لم يقع واقعة في فناء باب الوجود فلم تكن شيئاً مذكوراً، فالنار وإن كانت ناراً بذاتها، إلا أنّها ما لم تدخل في دار الوجود لم تصر محرقة، ولو كانت متصوَّرة في الأذهان، فضلاً عما لا ظهور لها أصلاً، وبعد الظهور لا تكون شريكة الوجود في التأثير، ولو أُضيفَ إليها التأثير فهي كإضافة الموجوديّة إليها بنحو العرض. بداهة أنّ ما لا وجود له حقيقة فلا تأثير له في الأشياء أصلاً: كيف للذات التي لم تستمد من مصدر الوجود أن تكون منشأً لأي وجود.[1]

---

(١) ترجمة لبيت من الشعر الفارسي ذكره الكتاب في المتن واستبدلناه بالشرح والأصل هو:

ذات نايافته از هستى بخش   كي تواند كه بود هستى بخش

وحينئذ فالآثار المترتّبة على الأشياء إنّما هي للوجودات، غاية الأمر أنّ الوجود لمّا لم يكن مطلقاً، والماهيّة حدّه وقيده، فالأثر إنّما هو للوجود الخاص في قبال الوجود المطلق؛ بحيث يكون القيد خارجاً والتقيّد داخلاً، والحصة الكلي مقيّداً يجي تقيّد جزء وقيد خارجي، وليُتَذَكَّر في هذا المقام مثال المرآة وشمسها بالنسبة إلى النور المقابل، فإنّه ليس للمرآة، ولا للشمس المطلقة، ولا للمرآة والشمس، بل هو لشمس المرآة، بحيث تكون الإضافة داخلة والمضاف إليه وهو المرآة خارجة، وافرض أفعال العباد بمنزلة النور المقابل للمرآة، وذات العبد وماهيّته بمنزلة المرآة، ووجوده الخاص بمنزلة شمس المرآة، ووجود الحق بمنزلة شمس السماء، وليتذكّر منه حال أفعال العباد.

المقدّمة الرابعة: أنّه يشترط في باب التأثير والتأثّر من المناسبة والسنخية وإلا لزم صدور كلّ شيء من كلّ شيء، والترجيح من غير مرجّح أو الترجّح، ولا مناسبة بين الماهيّة ووجود الحق، كما أنّه يشترط فيه الفقر والحاجة، والماهيّة مستغنية عن الجاعل؛ لأنّها هي بنفسها، فالماء ماء بذاته من غير جعل مضافاً إلى أنه لا بدّ أن يكون الفعل ظهور الفاعل، ولا تكون الماهية كذلك كما لا يخفى، وحينئذٍ فالوجود أمر مجعول لمناسبته مع الجاعل كالفيء من الشيء، فهو ربط محض وفقر صرف، لا بمعنى أنّه شيء له الربط، بل بمعنى أنه شيء هو الربط.

إذا عرفت هذه المقدّمات، فنقول: إذا كانت الآثار للوجود، والوجود راجع إليه، فالأمور كلّها راجعة إليه، والكلّ مفتقر إليه، ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾[1]. وحينئذ فلا بدّ وأن يلتفت العابد إلى أنّ محبوبه من أيّ شيء كان فهو بيده وبمشيئته، وإن كان أحد مجري أمر فهو أيضاً بمشيئته وإرادته، مضافاً إلى أنّ الظاهر محسوس الكل، والباطن مخفيٌّ عن الكل، فاحفظ باطنك للحق، ودع الظاهر للخلق؛ ولذا قيل: خلِّ قلبك عن الأغيار، وصلِّ في مجامع الأبرار والأشرار. وبالجملة فقد ظهر لك أنّ الأفعال الصادرة من هذه الوجودات بعين إضافتها إليها مضافة إلى الحقّ المطلق. فانظر إلى الشمس، وشمس المرآة فإنّها عين الربط بالشمس المطلق. وحينئذٍ

(١) سورة طه: الآية ١١١.

فإناريّتها لما يحاذيها من الجدار بعد الانتساب إلى شمس المرآة حقيقة منسوبة إليها بنفس ذلك الانتساب؛ وحينئذٍ فيصح أن يقال: إنّ هذا ضوء الشمس المطلقة.

أما وجه انتساب هذه الأفعال إلى هذه الوجودات الخاصة فإنّما لمكان اختيارهم وقد مرّ سابقاً.

وأمّا انتسابها إلى الحق، فلمكان كون الوجود عين الربط به سبحانه وتعالى، كما أنّك بعد تصحيح انتساب النور المقابل للمرآة إلى شمس المرآة إذا ظهر لك أنّ نسبة شمس المرآة إلى شمس السماء ربط محض وصرف الربط، فلا محالة نحكم بأنّ نور شمس المرآة نور شمس السماء من غير تعدد النسبة، فكذلك إذا صح نسبة الفعل إلى العبد، فبعين هذه النسبة تقول: إنّ فعل العبد فعل الحق؛ لأنّ وجود العبد صرف الربط إلى الحق المطلق، وهذا حقيقة الأمر بين الأمرين، فتدبّر فيه.

إشـــكـــالات

أحدها: تخصيص نسبة الحسنات إليه دون السيئات: «يا ابن آدم أنا أولى منك بحسناتك، وأنت أولى مني بسيئاتك»[1]. ونطق به القرآن العظيم ﴿**مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ**﴾[2]. أما الدفع فلأن الحسنات أمور وجودية، والسيئات أمور عدميّة، والوجود كلّه خير، والخير كلّه بيديه، والعدم كله شر، والشر ليس إليه، وإن شئت تحقيق ذلك فنقول: إنّ العبد حيث إنّ له وجود وماهية وهي جهة لَيْسه، كما أنّ الأول جهة أيْسه، والأفعال أيضاً لها ماهيّة ووجود، فجهة ماهيّته ترجع إلى العبد؛ لأنّه حدده بحدّه وقدّره بمقداره، فأوجده بوجوده، فمن حيث وجوده مربوط إلى الحق، ومن حيث ماهيّته وحدّه مربوط إلى العبد؛ فالعبد معدن الليس، والحق معدن الأيس. وحينئذٍ فالحق أولى بالحسنات، والعبد أولى بالسيئات.

(١) حديث قدسي رواه في الكافي عن الإمام الرضا (ع)، **الأصول**، ج١، ص١٥٣، باب المشيئة والإرادة، الحديث السادس.

(٢) سورة النساء: الآية ٧٩.

توضيح ذلك أنّ الحق لمّا أوجد العبد، والعبد حدّد الفعل، وهو لا يزاحم النواميس الإلهيّة، فقد حدّد الحسنة وأوجَدها، وهذا الوجود الخاص مربوط إلى الله تعالى، وأمّا الفعل الذي حدّده وكان مزاحماً لأحد النواميس الإلهيّة التي منع [منعت] عنه بالتشريع، فقد حدّد السيّئة فأوجدها، فهي بوجودها وإن كانت مضافة إليه تعالى، إلا أنّه لما كانت ماهيّتها وحدها غير مناسبة لمقام الحق، وهي مع الوجود متحدة، فهو أولى بالسيّئة من الحسنة. وبالجملة فالتحديد في المقام الأوّل وإن كان من العبد، إلا أنّه لمّا لم يكن منافياً لنورانيّة الوجود، وهي مع الوجود متحدة، والوجود مضاف إليه تعالى، فلا محالة ينسب الوجود إليه.

وأمّا في المقام الثاني لمّا كان التحديد على خلاف مقتضى نورانيّة الوجود، وهو وإن كان مضافاً إلى الحق، إلا أنّه بملاحظة اتحاد ماهيّتها، وهي ظلمانيّةٌ مع وجودها، فليكن السيّئات أولى بالعبد من الحق. وبعبارة أخرى: إنّ الوجود والماهيّة لمّا كانا متحدين، وحكم أحدهما يسري إلى الآخر، وحينئذ فحيث إنّ ماهيّة الفعل القبيح مظلمة، وهي حد الوجود، فيسري ظلمتها إليه لمكان الاتحاد، فكأنّها لا نور فيها، فصار الوجود بحكم الماهيّة مندكاً فيها في اختصاصه بالعبد. وأمّا بالنسبة إلى ماهيّة الحسنة فهي لا تزاحم نورَ وجودها، فالوجود حاكم على الماهيّة فيسري حكم الوجود على الماهيّة في استناده إلى الحق، فهو أولى بالحسنات لكونها وجودات لاندكاك الماهيّات فيها، والعبد أولى بالسيئات لكونها ماهيّات لاندكاك الوجودات، فحينئذٍ يصح تحقيقاً بأن يكون لله على العبد منّة؛ لأن نسبة الحسنة إلى وجود العبد وهو عين الربط إلى الحق، نسبتها إلى الحق بعين نسبته وجود العبد إلى الحق، وأمّا السيئة فحيث إن وجودها مندك في ماهيّتها وهو محكوم بحكمها، فالماهيّة مستندةٌ إلى ذات العبد الذي هو مضاف إلى الحق بالتبع. وحينئذ فالسيّئة مستندة إلى ذات العبد أولاً وبالذات. وتستند إلى الحق باعتبار استنادها إلى ماهيّة العبد المستندة إلى الحق بالعرض، فتلخص في باب الحسنة أن لله على الناس منّة كما أنّ لله على الناس حجة في باب السيّئة؛ لأنّ الوجود بأسره حق طلق الحق بلا واسطة، أو مع ألف واسطة، وحينئذ فلا يكون للعبد على الله حقّ، ولو أعطاه فهو تفضّل محض. وإن شئت تحقيق المقام فقايس القوة الباصرة التي وجودها عين الربط بالنفس، فإذا

شهودها شهود النفس من غير تكرر نسبة، كما أنّ صفة شمس المرآة عين صفة شمس الفلك، إلا أن الجليدة وهي حدّ القوة، والمرآة التي هي حد شمسها تختلف ضياءً وكدورة، وتقعيراً و تحديباً، كما في العين الأحول وغيرها، فكما أنّ سوء الإبصار يرجع إلى الجليدة والمرآة، كذلك سوء الأفعال يرجع إلى حدود الوجودات وتكدّرها من الآفات والطينة الخبيثة والطينة السجّينية والعلّينية[1] فيه. وحينئذ فمع أنّ الوجودات عين الربط بالحق وأفعالها وآثارها آثار الحق، إلا أنّ كدورة الأفعال ترجع إلى حدود ماهيّاتها، وذات الفواعل، وقد عرفت أنّها غير مجعولة إلا بالتبع. وحينئذٍ ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾[2].

الإشكال الثاني: في تفكيك الحق والعبد في المدح والذم بالنسبة إلى هذه الأفعال القبيحة، وإن شئت توضيح المقام فلاحظ في الأفعال المباشريّة[3] إذا كانت أفعالاً تسبيبية للغير؛ بحيث تكون تلك الأفعال مقصودة للفاعل المباشر، والفاعل التسبيبي، ولكن إذا اختلف الداعي في [بين] السبب والمباشر، بحيث يكون الداعي في المباشر إضراراً، والداعي في السبب خيراً بالنسبة إلى الفاعل التسبيبي، فالقبائح من الأفعال بماهيّتها، وإن أراد الحق ظهورها من العباد، إلا أنّه بداعي إظهار سلسلة نظام العلل والمعلول وما يترتّب عليها من الآثار، ولا يكون أحسن من هذا النظام، إلا أنّ الفاعل المباشر يفعل لخبث طينته وسوء سريرته ومصلحة نفسه مع عدم كونه مصلحة نفسه كما أُظهر له الشارع، وحينئذ فالحق بمشيئته محمود، والعبد بمشيئته مذموم كما لا يخفى، فانظر إلى الدلاك[4] العادي لولدك، إذا أتيت به لجرح جلده وإخراج دمه، فإنك لعاطفة أبوتك تسبّب الجراح وهو لعداوته مباشرها، فالأب ممدوح والدلاك منفور مذموم فتدبّر.

---

(١) نسبةً إلى سجين وعليين، الواردتين في القرآن الكريم.

(٢) سورة النساء: الآية ٧٩.

(٣) أي الأفعال التي يباشرها الإنسان بنفسه من دون واسطة، في مقابل الأفعال التي يؤديها الإنسان بواسطة شخص آخر.

(٤) الدلاك هو من يقوم بفعل التدليك (مساج)، والعادي أي المعادي من العداوة. ويراد من المثل الإشارة إلى أن اختلاف النية الكامنة وراء الفعل يؤدي إلى اختلاف التقييم الأخلاقي للفعل فهذا الفعل حيث إنه يصدر من الأب لغرض صحيح فهو حسن، ومن جهة صدوره من المدلك انتقاما فهو قبيح.

ومنه يظهر لك مفاد قوله: «إن الله شاء أن يراك قتيلاً»[1]. فالحق بتسبيبه ممدوحٌ، وشمرُ ويزيدُ مذمومان فتدبّر. ونزيدك تحقيقاً في المقام أنّ الداعي إلى الفعل هو العلم التصديقي بالغاية يقيناً كما للمقرّبين، أو ظنياً كما لأصحاب اليمين، أو تخييليًا كما لأصحاب الشمال والمحجوبين، وحيث إنّ الداعي في إيجاد الحق هو علمه بذاته التام الكامل الذي لا أتم ولا أكمل ولا أجمل منه، وهو عين ذاته، فكماليّة ذاته دعاه إلى الإيجاد، وحينئذ فغاية إيجاده [هي] ذاته لا أمراً خارجاً عن ذاته؛ لأنه لا أجمل منه ينتظره حتى يستكمل بفعله ويستحصله. فالغرض والغاية ذاته وعلمه بذاته الذي هو عين ذاته يكون داعياً له في إيجاده، وهذا صرف إظهار الجمال بالذات المستتبع لظهور الجميل بالعرض، فانظر إلى داعي الحق وغرضه، وداعي العبد ومرضه.

الإشكال الثالث: في الشبهات السبع الإبليسيّة:

[الشبهة] الأولى: أنّك تعلم شقائي فلِمَ خلقتني؟ أجاب تعالى عنه: أنا لا أسئل عما أفعل، والخلق مسؤولون عما يفعلون.

أقول: هذا الجواب إما عن نظر الوحدة راجع إلى بيان الغاية في فعل رب العزة [و]سيأتي بيانه انشاء الله تعالى بعد ذكر الشبهات وأجوبتها التفصيلية، وإما عن نظر الكثرة والحكمة التفصيلية وهذا هو المقصود ها هنا،فنقول:

أولاً: لا إشكال في أنّ الوجود خير محض؛ لأنّه منشأ للآثار المطلوبة في كل الأشياء، ولذا يكون مختار الفطرة ومعشوقها، والعدم شر محض ومنفور الفطرة، وحينئذٍ فإعطاء الكمال وتوجيه الخير لا يوجب المسؤوليّة كما لا يخفى.

وثانياً: ذاتك لا تأبى عن لباس الوجود، كالممتنعات، وكان ممكناً قابلاً لتلبّسه بالوجود.

وثالثاً: وقوعه في سلسلة نظام الوجود، بحيث لا يكون أحسن من تلك السلسلة؛

---

(١) مروي عن الإمام الحسين نقلا عن رؤيا رأي فيها النبي (ص) واحتج بها على أخيه محمد بن الحنفية عندما نهاه عن الخروج إلى العراق. وقد ذكر في عدد من الكتب التي تؤرخ لحادثة كربلاء منها: السيد محسن الأمين، لواعج الأشجان في مقتل الحسين، مكتبة بصيرتي، قم، لا تاريخ، ص٢٥٤.

للتناسب الذاتي بينها.

ورابعاً: أنا أعلم بلياقتك ورتبة وجودك.

وخامساً: كنتُ غنياً واجداً لتلك الملابس والوجودات مطلقاً.

وسادساً: كنتُ قادراً على إيجاد تلك السلسلة.

وسابعاً: كنتُ حكيماً واضعاً كل شيء في موضعه.

وثامناً: كنتُ عادلاً معطياً كل ذي حق حقه.

وتاسعاً: كنتُ كريماً غير بخيل.

وعاشراً: كنتُ رؤوفاً غير عدو.

إذا عرفت هذه فلو لم يخلقه تعالى، فإما لا يكون قابلاً وقد عرفت قابليّته، أو لم يقع في النظام وهو فيه، أو لم يعلم به تعالى فهو صرف العلم، أو لم يجد وهو صرف الغنى، أو لم يقتدر وهو صرف القدرة، أو لم يكن عادلاً وهو عادل، أو لم يكن كريماً وهو كريم، أو لم يكن رؤوفاً وهو رؤوف، أو الوجه تركّب الجهات وهو منزّه عن هذه النقايص.

الشبهة الثانية: بعدما خلقتني فلمَ كلفتني ولم تنتفع بمعرفتي ولا بطاعتي؟ فيقول الحق في نظر الكثرة كما قال أولاً، ومفاده: إنّي خلقتك ذا قوة درّاكة عاملة على ما كنتَ عليه في علمي، وإيصالُ القوة إلى الفعليّة كمالٌ، وإعطاء الكمال لا يوجب المسؤوليّة، بل يستدعي المشكوريّة، وحينئذ فإيصال القوّة إلى كماله [كمالها] اللايق به موقوف على التعليم، وهذا مساوق للتكليف، وحينئذٍ إذا لم أكلّفك يستلزم أحد الأمور المستحيلة على الله تعالى.

الشبهة الثالثة: إذ خلقتني وكلّفتني فلمَ كلفتني بسجدة آدم، وهو موجب للشرك؟ فيقول الحق كما قال أولاً: إنّ كمال المخلوق في خروجه عن الأنانيّة، ولا مخرج له عن هذه إلا العبادات والطاعات؛ وحيث إنّ السجدة لآدم أول مخرج للخلق من الأنانيّة وحسن علاج لتحصيل المعنويّة، فقد أمرتك لذلك سيّما تحقيرك لآدم

وتكبّرك واستعجابك داء لا يعالج إلا بمثل هذه المذلّة.

وأمّا الجواب عن وجه التحقير وشبهة الأشرفيّة والأخسّية وترجيح المرجوح على الأرجح الباطل عقلاً، فنقول: إنّ ملاك الترقّيات والارتقاءات القوةُ، وحاملُها المادةُ، وكلّما كانت المادة أضعف كانت القوة منه أكمل، وكلّما كانت القوة فيه أشد كانت الكمالات اللايقة به أتم، كالنار؛ حيث إنّها أقرب إلى الفعليّة، ولذا تكون النفس المفاضة عليها واجدة للفعليّات ويقل ارتقاؤها، وهذا بخلاف الطين والتراب حيث إنّه أبعد عن الفعليّات، ولذا تكون النفس المفاضة عليها كالقوة المحضة، وحينئذ فقابليّتها للصورة تامة، وحينئذ فآدم أشرف منك، ولا يكون ترجيحاً للمرجوح على الراجح، ومنه يظهر لك الأمانة المعروضة بالنسبة إلى الجميع، وكيفيّة إباء الكل عن قبولها، أمّا بالنسبة إلى عالم سماوات الأرواح من الجبروت والملكوت وعوالم المثال، فلفعليّاتها وفقدانِ القوة فيها: ﴿وَمَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾[1]. وأمّا بالنسبة إلى الأراضي مطلقاً فلنقصانها، فإما لفقدانها النفس كالمعادن والجبال، أو لعدم قابليّة الأنفس لهذه الأمانة كالنفوس النباتيّة والحيوانيّة، وذلك لعدم الإدراك لها حتّى تعلم الحقوق والحدود وتعامل معاملة العدل، وقد استدلّ الحق تعالى على لياقة الإنسان وكمال قابليّته بالظلوميّة والجهوليّة؛ والظلوميّة نهاية العدل على الفطرة، وإن كانت بحسب الصورة نهايةَ الظلم على الطبيعة لإخراجها عن سرير السلطنة. والجهول عبارة عن عدم إدراكه فطرتها، بل يدرك أُصلها وحقيقتها، وهو الحق تعالى، ثم إنّ هذه الشبهة تشتمل على مغالطة وهي أنّ ترك السجود لآدم (ع) إنّما هو لاختصاصك بالعبوديّة، فالجواب عن هذه المغالطة من وجوه:

[الوجه] الأول: أنّ العبوديّة هي خضوع خاص بباب المعبود، وحيث إنّ حقيقة المعبود غير معروفة لأحد إلا لذاته تعالى، كما أنّه لم يعرف أسماءه الحسنى وصفاته العليا لمقرّبيه وخواصّه، فلم يعرف ما يناسبه من العبوديّة، فيلزمه تعالى إظهار نحو عبوديّته إما بنفسه، أو بإرسال الرسل، وحينئذ فالعبوديّة المناسبة للمقام إنّما هو الذي أُمره تعالى بالسجود لآدم (ع) فإنّ الخضوع لمن أُمر المعبود بالخضوع له،

---

(١) سورة الصافات: الآية ١٦٤.

فهو خضوع له تعالى: «من أطاعكم فقد أطاع الله، ومن أحبكم فقد أحب الله، ومن أبغضكم فقد أبغض الله، ومن اعتصم بكم فقد اعتصم بالله...»[1] إلى آخر ما يناسب المقام.

الوجه الثاني: أنّ نظر اللعين[2] لمّا كان قاصراً وكان ناظراً إلى آدم (ع) وإلى نفسه استقلالاً؛ أي بما أنّه آدم، وبما أنّه شيطان، وكان هو من الطين، واللعين من النار[3]، وهو كان رئيساً على الملائكة فكيف يصح أن يخضع لمن هو أخس وهو في نظره أرفع منه، ونظير هذا النظر أنظار الناس إلى الأنبياء بما أنّهم أناس يأكلون ويمتعون ويمشون في الأسواق، ﴿قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾[4]، وما رأوا أنّهم وإن كانوا بشراً مثلهم إلا أنّه يوحى إليهم، وأنّهم مظاهر علمه وقدرته، ولكن لو كان نظره إليه وإلى نفسه نظراً عقلانيّاً، وهو النظر الآليّ المرآتيّ، نظير من يرى صورته في المرآة وهو لم ير المرآة، ونظير من سمع الحسن[5] وهو ناظر إلى المسمّى، ولم ير الحروف لكان رأى الحق في مرآة آدم ومرآة نفسه، ولرأى مرآة آدم أوسع من مرآة نفسه لضيقه كبعض المرائي، والذي يرى شعرة من الإنسان بالنسبة إلى المرآة التي تُري تمام الإنسان، فإنهما في جنس المرآتيّة متشاركان، إلا أنّه أين أحدهما من الآخر، ولقصر نظر إبليس اللعين أُمرنا بالاستعاذة منه لئلا يكون نظرنا إلى أنفسنا وغيرنا استقلاليّاً شيطانيّاً، بل يكون نظراً آليّاً عقلانيّاً، فنقول للأول: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، وللمقام الثاني بسم الله الرحمن الرحيم.

وبالجملة، فحيث كان الكل في نظر آدم (ع) أسماء للحق، آيات له تعالى، ومرائي لجماله وجلاله، كان آدم (ع) بما هو كذلك فانياً في الحق كفناء المرآة في ذي المرآة، وفناء الحاكي في المحكي، والآية في ذي الآية، وحينئذٍ فسجدة آدم (ع)

---

(١) ورد هذا المعنى في عدد من الزيارات لأئمة أهل البيت (عليهم السلام)، ومن ذلك ما رواه جعفر بن قولويه، كامل الزيارات، مصدر سابق، ص٥٠٣.

(٢) يشير الكاتب بوصف اللعين إلى ابليس.

(٣) يريد الكاتب أن إبليس نظر إلى نفسه وإلى آدم بغض النظر عن الله تعالى، فرأى نفسه وقد خلق من النار، أشرف من آدم (ع) الذي خُلق من الطين.

(٤) سورة يس: الآية ١٥.

(٥) كذا في الأصل ويبدو أن الصحيح هو: من سمع الاسم وهو ناظر إلى المسمى.

سجدة الحق لا سجدة آدم بما أنّه آدم.

الوجه الثالث: أنّ اللعين وإن أظهر، مدلّساً، توحيدَه العباديّ احترازاً عن الشرك في العبادة، إلا أنّه أظهر الشرك الأعظم، وهو تعدّد الوجود في قبال وجود الحق، فرأى نفسه وآدم (ع) في قبال الحق ﴿**قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً* الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً**﴾[1].

الشبهة الرابعة: بعد ما خالفت أمرك فلمَ تعذِّبُني، وهو لا ينفعك، ولا يكون تشفِّياً لك؛ بداهة أنّه[2] تام لا يكون له حالة منتظرة، وحيث إنه كذلك فلا يكون العذاب عقلانيّاً، بل يكون أمراً سفهيّاً كما لا يخفى؟

والجواب: إنّ أمر العذاب والعقاب لا يباين الأعمال، بل النسبة بينهما الظهور والبطون، والشهادة والغيب، وبالجملة الجزاء عبارة عن ظهور الأعمال لملكوتها. قال الله تعالى: ﴿**فَالْيَوْمَ لاَ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَلاَ تُجْزَوْنَ إِلاَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾[3]، وقال: ﴿**يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً**﴾[4]، ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ**﴾[5]. وقال: ﴿**وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً**﴾[6]. بداهة أنّ للعمل بحسب عالم الشهادة صورة، وله بحسب عالم الغيب صورة أخرى، والصورة الظاهرة لعالم الشهادة، والصورة الباطنة لعالم الغيب، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً**﴾[7]، فأكل مال الناس أو اليتامى إنما يتصور في هذا العالم بصورة رضا الطبع من الباصرة والذائقة والسامعة واللامسة والشامّة، وله صورة هي سخط الحق غيبية لا تظهر للآكل إلا في عالم الغيب، ولذا قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً**﴾،

---

(١) سورة الكهف: الآيتان ١٠٣ – ١٠٤.

(٢) أي بداهة أن الله تام ليس له صفة كمال منتظرة، فكل صفات كماله تامة فعلية.

(٣) سورة يس: الآية ٥٤.

(٤) سورة آل عمران: الآية ٣٠.

(٥) سورة الزلزلة: الآيتان ٧، ٨.

(٦) سورة الكهف: الآية ٤٩.

(٧) سورة النساء: الآية ١٠.

ولقد شوهد بعض الموتى في البرزخ أنّهم يأكلون النار والدجاجة النارية، مضافاً إلى أنّ الأعمال في هذا العالم تختلف صورتها بحسب المقامات، مثلاً إذا لوحظ الفحش بالنسبة إلى الإنسان فأوّل ظهوره النفس، ثم لوك اللسان، ثم وقوعه في المخارج، ثم خروجه عنها حرفاً وكلمة وكلاماً وجملة، ثم صوتاً خارجاً عن المقطع متحرّكاً في الهواء، أو مموجاً له على قول، حتى يصل إلى العصبة المفروشة في الصماخ، ثم إلى زجاجته العكاسة، والحس المشترك، ثم إلى اللوح المنعكس فيه الصورة، وهو الخيال، ثم إلى محفظة الحافظة، ثم إلى الواهمة المدركة لمعناه، ثم إلى الكبد فيتحقق الاحتراق، فتدبَّر فيه.

جراحات السـنان لها التيام ولا يلتئم ما جرح اللسـان

وبالجملة فقد دريت أنّ الحقيقة الواحدة تتشكّل بأشكال مختلفة، هذا مضافاً إلى أنّ عالم الجنة والنار وإن كانتا موجودتين لكل أحد من الأفراد، إلا أنّه لا بدّ أن يعمّرها؛ لأنّها كالأراضي القيعان، فبأفعالك العمران، وبتروكها النفعان، ويدل عليه مضافاً إلى الآيات السابقة الأخبار المعراجيّة على أنّ هذه الوجودات الخاصة تتبدل آناً فآناً، ولا يمكن أن يبقى آنين مع أنّ الوجود لا يتبدّل بالعدم، ولا ينقلب إليه، كما أنّه لا يجتمع مع العدم، بل يرجع إلى الحق، ومحفوظ في صفحة مشيئته حتى يرجع الصورة الأخيرة، وينتقل بالمرة إلى الله المرجع والمآب، ﴿**أَلاَ إِلَى اللهِ تَصِيرُ الأُمُورُ**﴾[1]، وهذه كالفياليم الملهو بها، وإن شئت قلت: إنّ فيض الوجود يظهر من الغيب إلى الشهود، ومن الشهود إلى الغيب، وهذه عبارة عن قوسي الوجود، ولذا كرّر الرحمانيّة والرحيميّة في سورة الحمد، وهو إشارة إلى هذين القوسين فتدبّر.

وحيث انتقل إلى الله يشاهد حالاته العاديّة والعباديّة والعصيانيّة وغيرها أنّ لها ظهورات لا تُعَدُّ ولا تُحصى، بحيث يتعجّب ويقول: ﴿**مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لاَ يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلاَ كَبِيرَةً إِلاَ أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً**﴾[2]، ثم إنَّ الجنَّة المحسوسة الجسمانيّة تعمر بالأعمال الحسنة والطاعات، إلا أنَّ الانتفاع بها

---

(١) سورة الشورى: الآية ٥٣.

(٢) سورة الكهف: الآية ٤٩.

تابع للشهوة والاشتهاء، ولا يحفظ الاشتهاء إلا بترك المعاصي، وحينئذ فلكل طاعة ظهور، ولكل ظهور لذة لتارك المعاصي، ثم أنّه قد يتحقّق الملكة بكثرة الأعمال، وكثرة التروك، فيتحقق هناك الخلاقيّة، ولذا قال تعالى شأنه: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الأَعْيُنُ﴾[1]، ويدلّ عليه الفطرة الحرية[2]، فإعطاء الدراهم موجب للعمران، وترك المعاصي موجب للنفعان، وتكراره موجب للملكة الخلاّقة.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ العقوبة لا تكون لانتقامي[3] وانتفاعي، بل هي ظهور أعمالك بملكوتها، ولذا قال تعالى: ﴿وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾، بعدما قال تعالى: ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً﴾. وخلاصته أنّ باب المثوبة والعقوبة غير باب الأجور والجريمة؛ لأنّها في عالم الآخرة هي نفس تلك الأعمال، بخلاف الدنيا، غاية الأمر ظهور ملكوت الأعمال وغيبيّاتها، وأيضاً هذا يختلف بحسب عوالم البرزخ والملكوت والجبروت. بداهة أنّ القرب وحقيقة الإيمان والعلم وسائر الكمالات لا يمكن أن يظهر في الملك لضيقه، فكذلك عالم البرزخ لا يتمكّن من إظهاره أيضاً، كما أنّ الملكوت لا يتمكّن من إظهار حقيقة العلم والتوحيد وموقعه الجبروت، وحينئذ فعالم البرزخ يظهر أنوارَ الأعمال الواقعة في العالم بصورة الإحسان على العباد، مثل نور السرور الداخل في قلب المؤمن؛ لأنّه لا يظهر في الملك، بل هو مورد ظهور الأنوار المحسوسة بالحسّ المقيّد، وأمّا نور السرور فيظهر في البرزخ بصورة ملك نورانيّ ورد في البرزخ قبل ورود الروح، فيسلّم عليه وهو في أحسن الصور، وأشدّ نوراً وبهاءً فيبشّره مع تحيّته عليه، وتسميته بقوله: يا وليّ الله. وأمّا القرب إلى الله في طاعاته وعباداته فظهوره في الملكوت، وكذلك الأعمال التي لا تكون لها وجهة ملكيّة كالصلاة والصوم والحج وغيرها، فحال ظهورها في الملكوت، كما أنّ ظهور المعارف والعلوم والحقايق مقامها الجبروت، وحينئذ فالقرآن باعتبار قراءته يظهر في

(١) سورة الزخرف: الآية ٧١.

(٢) كذا في الأصل وفيه شيء من التعقيد كما لا يخفى

(٣) يتحدث الكاتب بصيغة المتكلم ناقلا الأجوبة الافتراضية لله تعالى.

الملكوت، كما يقول للقارئ: «إقرأ وارق»[1]. وأما باعتبار علمه فلا بدَّ وأن يظهر في الجبروت والجنة العقليّة، وهكذا...

ومنه يظهر لك رؤيا العالم مقامَ المجلسي (ره) سائلاً من جنابه ما وقع عليه بعد موته؛ حيث أظهر لله تعالى في المطلع بحار الأنوار، فقال تعالى: بل لك عندي تفاحة أعطيتها للطفل اليهوديّ. هذا، وقد يُتوهَّم أنّ البحار قد رُدَّ حاشا ثم حاشا، بل مفاد الرؤيا أنّ إعطاء التفاحة، حيث إنّ لها وجهة ملكيّة لا بدَّ وأن يظهر بعض خواصها في البرزخ والتقرّب به إلى الله في الملكوت، وأمّا البحار فظهوره في الجبروت فتدبَّر حتى تعرف الحقايق.

والحاصل أنّ الأعمال بملكوتها ملاك المثوبة والعقوبة، وظهور ملكوتها يختلف بحسب العوالم برزخاً وملكوتاً وجبروتاً، ثم إنّه يشترط في الانتفاع بتلك الصور الملكوتيّة ترك الملاذ الملكيّة المحرّمة، وتنظيم الجنة الجسمانيّة المحسوسة بهذين الأمرين. بداهة أنّ صرف وجود الغذاء لا يوجب الالتذاذ، بل يشترط فيه الميل والشهوة، وإذا فسد ميله وشهوته بالأمور الخسيسة المحرّمة، فلا يبقى له شهوة، فلا التذاذ؛ ولذا كان بإطاعة الأوامر يترتّب الأشياء الملذة، وبطاعة النواهي وترك المحرّمات يبقى الميل والشهوة فيتحقّق اللذة، ثم أنّه إذا تحقّق الملكة بتكرار ترك المعاصي، أو الملكة بتكرار فعل الطاعة، فلهذه الملكة ظهور آخر هو ملكة الخلاقيّة كما أشار إليه تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الأَنفُسُ وَتَلَذُّ الأَعْيُنُ﴾[2].

الشبهة الخامسة: فلِمَ مكّنتَني وسلّطتَني على آدم (ع) ، وما الحكمة في هذه؟

والجواب أنّ في هذا التسلّط فوائد عظيمة بالنسبة إلى آدم (ع) وبالإضافة إلى العالم.

أمّا فائدته بالنسبة إلى آدم (ع) فتحتاج إلى مقدّمات:

---

(١) أي إقرأ وارق في درجات الجنة. وهو حديث مروي عن الإمام الصادق (ع). انظر: الشيخ الصدوق، ثواب الأعمال، الطبعة الثانية، منشورات الرضي، قم، ١٣٦٨ هـ.ش.، ص١٢٩.

(٢) سورة الزخرف: الآية ٧١.

[المقدمة] الأولى: أنّه لما اقتضت مشيئته تعالى إيجاد آدم (ع)، وهو بفطرته عاشقٌ للكمال، وخاضعٌ للكامل بفطرته، وعادل مستقيم بفطرته كما عرفت، فلا بدّ أن يوجده كاشفاً بفطرته لمعشوقه وكيفيّة الخضوع لديه، ومعرفة الحقوق والحدود حتى يعطي كلّ ذي حق حقه، وإلا فيلزم التعطيل في الوجود، وذلك ظلم بالموجود، وهو تعالى منزّهٌ عنه؛ لأنّه عالمٌ بقابليّة آدم (ع) عادلٌ غنيٌّ قادرٌ كريمٌ رؤوفٌ حكيمٌ، ولذا قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1].

المقدّمة الثانية: أنّه على هذا لا بدّ وأن يكون روحه أنور الأرواح، وذلك يقتضي أن يكون جسده ألطف الأجساد ليتحقّق المناسبة بينهما. بداهة أنّ الروح المُفاضة على المواد الغليظة كالعقب محتجبة لغلظة المادة بخلاف الروح المفاضة على المواد اللطيفة كالجليدة، ولذا كانت شديدة الإحساس قوية الإدراك، وعلى هذا ملكوت آدم أغلب على ملكه في بدو الأمر، ففعليّاته أكثر من قواه لئلا يخلو أرض جسده وغيره من الحجة، ولذا قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾.

فإن قلت: إذا كان ملكوت آدم (ع) أغلب على ملكه في بدو الأمر، فكيف يقدّم غيره عليه؟

قلت: ملكوتيّة الأرواح مقولة بالتشكيك[2]، وحينئذٍ فيمكن أن يكون ملكوت غيره أقوى من ملكوت آدم (ع)، وأغلب على ملكه وكان ملك جسده ألطف من جسد آدم (ع)، كما يقال في حق آل محمد (ص): «أشهد أنك كنت نوراً في الأصلاب الشامخة»[3]. فإنّ أجسادهم في غاية اللطافة فكيف بأرواحهم؟

فإن قلت: هذه اللطافة المستتبعة لملكوت الروح الكاملة، توجب ارتفاع الاستكمال وفعليّة الأشخاص بأجسادهم وأرواحهم، وعلى هذا بقاؤه في العالم قهرٌ وظلمٌ.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٣٠.

(٢) أي ليست متساوية في الصدق والانطباق.

(٣) ورد في عدد من الزيارات ومنها: جعفر بن قولويه، مصدر سابق، ص٤٠٣.

قلت: اللطافة غير البساطة والتركيب، ولو من اللطائف حاملٌ للقوة الكثيرة، نعم إذا كان البسيط قابلاً فهو كالشيطان أضعف قوة من غيره، وأشد فعليّة من آخر، وحينئذ فكلما كثرت الفعليّة في بدو الأمر قلّت الحظوظ، وكلّما كثرت القوة كَمُلت الحظوظ، فلاحظ النساء والرجال، بل في الحيوانات كذلك فلاحظ الكلب والشاة والدجاجة والغراب والحمامة وما يتراءى من بعض الأخبار ظهور فعليّات الأئمة (ع) عند الولادة كالأمير (ع) وقراءته القرآن قبل نزوله، والتوراة والإنجيل وغيرها، فهو شهود النبي والولي هذه في مرتبته كما يرى الإنسان الشجر في بذره ونواه، وبعبارة أُخرى شهد النبي (ص) المرتبة العلويّة في هذا الطفل وروحه، وإن أمكن أنّ مقتضى هويّته ذلك، وهذا لا يقتضي حصر فعليّته لمكان تركيب مادته اللطيفة، وقد مرّ أنّ اللطافة غير البساطة، وذلك لا ينافي كمال الاستعداد الموجب للاستكمال والارتقاء، فتدبّر.

المقدّمة الثالثة: إنّ غلبةَ ملكوته على ملكه تقتضي أموراً:

أحدها: الكون في باطن العالم وبرزخه، وهي الجنة الأولى لا الأخرى مع كونه في هذا العالم، كما قال الله تعالى: ﴿**وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾[1]. بيان ذلك أنّ بدنه الماديّ بعدما كانت مركّبة [كان مركّبا] من الأمشاج وهي بذواتها متحرّكة، والحركة توجب الحرارة الخاصة، وهو مفاد قوله تعالى: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً**﴾[2]، فوجدت نار الطبيعة الخاصة من اجتماع مادة البدن وامتزاجه بمقام بارئيّة الحق تعالى وهي البدن البرزخي السحابي، وهو بذاته يقتضي روحاً خاصاً، فقد أنشأها تعالى، وحيث إنّ البدن البرزخي من مقتضيات البدن المادي حاصل منه سارٍ في البدن المادي، بل الروح المفاض المنشأ صورة البدن البرزخي وفعليّته، فهو أيضاً فعليّة البدن المادي، ولكن لمّا كان البدن المادي في آدم نظير الأبدان الماديّة في الأطفال يقل مناسبته مع الروح، فلذا يكون مع البدن البرزخيّ في البرزخ الذي

(١) سورة البقرة: الآية ٣٥.

(٢) سورة يس: الآية ٨٠.

قد عرفت سابقاً أنّه باطن الملك، ونسبتهما الإطلاق والتقييد، وما لم يصفُ البدن المادي، لم يعتنِ الروح إليه، ولذا يشاهد أنّ الروح لم يظهر من جانب سمع الأطفال وبصره وسائر قواه حتى يصفو هذه وبدنه كالبلغم، وعلى هذا كان (ع) متوجّهاً ببدنه البرزخي إلى عالم البرزخ، وهو مع ذلك كان ببدنه البخاري متوجهاً إلى ملك بدنه، فللروح ظهورٌ تامٌّ برزخي، وظهور ناقصٌ مادي، كالنائم الرائي، وحينئذ فمثل آدم (ع) كالنائم الرائي، وحينئذٍ فلا يمكن في الجنة الأخرى؛ لأنه (ع) كان في الدنيا متعلقاً ببدنه المادي حياً بالحياة المادي الملكي.

وثانيها: أن يكون ارتزاقه برزخيّاً كما قال سبحانه: ﴿وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا﴾(1). أقول: إنّك بعدما عرفت كون آدم (ع) في الجنة الدنيا وهي البرزخ فقد أذعنت بأنّ ارتزاقه برزخي، وملاك الارتزاق البرزخي مشيئة المرتزِق، ولذا قال تعالى: ﴿حَيْثُ شِئْتُمَا﴾، فكلّما يريد يتحقّق بعين ما يريد، وكلّما يشتهي يوجد بعين ما يشتهي، وذلك نظير برزخك الجزئي فإنّه هيولى روحك فهو يتشكّل بالأشكال المختلفة حسب فعليّة روحك، وإذا اتصل برزخك إلى برزخ العالم، وكنت قادراً في التصرّف فيه فتتصرّف فيه كما تريد على نحو ما تريد، وليس الملك متمكناً من هذا التصرف، ولذا يعصى عن إرادتك إلا بالمقدّمات الخاصة، وأما برزخ العالم فهو تامّ القابليّة للتصرّف فيه، ولذا يتصرّف الأولياء فيه، ويظهر على حسب ما أرادوا ظهوره، وقاطبة المعجزات برزخيّة، غاية الأمر أنّ الأبدان البرزخيّة قد تتراكم بمشيئة النبي (ص) والوليّ فيظهر في الملك، وقد لا يريد تراكمه فلا يظهر في الملك. وبالجملة فآدم وحواء كانا ببرزخهما في برزخ العالم وأعطاهما الله القدرة على إنشاء ما أراداه بقوله تعالى: ﴿وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا﴾.

ثالثها: أنّه كان بمرآة روحه المجلوّة يرى عالم الملكوت والجبروت فيأنس بهم ويميل إليهم ويستدعي أن يكون منهم، وحيث إنّه متأخر عنهم بمراتب فهو منهيّ عن الميل إلى هذه الشجرة الملكوتيّة أو الجبروتيّة أو المشيئة المطلقة، كما قال تعالى:

---

(1) سورة البقرة: الآية ٣٥.

﴿وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾[1] لكونه مستحيل الحصول له إلا بنحو الاكتساب في الصعود القوسيّ، وإلا فالصعود الاستقاميّ مع أنّه يستحيل، موجبٌ للفناء المحض كفناء القطرة في البحر والشعلة في معدنها، ولذا قال تعالى: ﴿فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، مضافاً إلى أنّه تعطيل للملك، والصعود القوسي يحتاج إلى تدبير ملك البدن واستيفاء الحظوظ فيه، فيترقّى تدريجيّاً ويخرج من حضيض الجسمانيّة إلى أوج الملكوتيّة والجبروتيّة أو فوقها.

إذا عرفت هذه الأمور فقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ كما ورد في الأخبار الكثيرة هي الشجرة الطيبة الأحمديّة والعلويّة، والشجرة النبويّة والعلويّة، والوجه في ذلك كون القرب إليها منهيّاً عنه لكونه مساوقاً لفنائهما عما هو في جوهر استعدادهما، ﴿فتكونا من الظالمين﴾ على أنفسهم بإبطال استعدادهما؛ وذلك لأنّ الروح بعد العشق ينجذب إلى ما هو معشوقه فيفنى فيه، ولذا لا بدّ من صرفه عن الجذبة وتوجيهه إلى الملك، كما قال (ص) عند غلبة الملكوت عليه: «كلميني يا حميراء واشغليني يا حميراء»[2]، فيتدرّج في الكمالات فيخرج من القوّة إلى الفعليّة شيئاً فشيئاً حتى كمل جوهره فيتمكّن من البقاء بعد الفناء، وبالجملة مقتضى قوة ملكوته شهوده، ومقتضى شهوده الشوق إليهم والعشق لهم، وهو مساوق للفناء المحض، فالقرب نحو هذه الشجرة والاتحاد معها منهي عنه واقعاً، وحينئذ فلا بدّ من إيجاد الصارف وإخراجه عن هذه الجذبة، ولا يتحقّق إلا بحميراء شهوة الطعام وغيره، ويلزمها القوة الواهمة الشيطانيّة، فيحمل اللعين بحكم المناسبة صاحبه على مشتهاه فيخرج عن الجذبة فيرد في عالم الملك بعد ظهور مقتضاه، وهو نهاية سير الطبيعة، فيقع بعد الشهود في الاحتجاب والفراق عن المعشوق، فيتدرّج في التكميل ويرتاض حتى يصل إليه قوسًا، وحينئذ فلولا هذه الحميراء الشهويّة والشيطانيّة[3] لبطلت الحكمة في خلق آدم (ع)، ولوقع في الجذبة هالكاً وظالماً،

(١) سورة البقرة: الآية ٣٥.

(٢) يروى هذا القول عن النبي (ص) عندما كان يستغرق في الانجذاب إليه سبحانه وتعالى فيريد العودة إلى عالم الدنيا فيطلب من عائشة تكليمه وإشغاله عما هو فيه. ولم نعثر له على مصدر.

(٣) استعارة ربما لا تكون مناسبة للمقام ونذكرها حفاظا على النص كما هو.

وعلى هذا لا يكون فائدة أعظم لآدم (ع) من هذه كما لا يخفى.

فإن قلت: إنّ الفناء كمالٌ، فكيف يكون الوصول إليه ظلماً؟

قلت: إنّ الفناء تكوينيّ وإراديّ، وأمّا التكوينيّ فهو بالنسبة إلى الروح المجرّد كالعقول المهيّمين[1] العاشقين لربهم، وأما الإرادي فهو بالنسبة إلى الروح المتعلقة كالأرواح الإنسانيّة فهو على أقسام:

أحدها: قبل استكمال جهات طبيعته، ولا يجوز ذلك كما قال: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ﴾[2]، بل قال: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾[3].

ثانيها: بعد استكمال عالم طبيعته والخروج عن بيتها كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللهِ﴾[4]، – ثم أدركه الموتَ والفناء في الله، فقد وقع أجره على الله–[5]، وهذا على قسمين: قسم يكون بعد الاستكمال موفقاً بالبقاء بعد الفناء، وقسم يبقى على حال فنائه وجذبته.

إذا عرفت هذا فمَن تشرّف بالبقاء بعد الفناء فهو أكمل الأفراد، والخارج عن الطبيعة فانياً في الحقيقة فهو مجذوب، وداخل في قوله: «إنّ أوليائي تحت قبابي لا يعرفهم غيري»[6]. وقد عرفت سابقاً مقامَي الضالّين والمنعَّمين فراجع.

فإن قلت: وقد ورد في الآيات والروايات مسألة الآكل وأكل الحنطة، وعلى ما ذكرت فلم يكن أكل الحنطة ممنوعاً ومنهياً عنه لآدم، فلا يكون خطيئة، بل هو عبادة ومقدّمة لرقيته فكيف يخطئ آدم والشيطان به؟

قلت: أمّا كونه خطيئة لآدم فهو خطيئته بحسب مقامه لا بحسب دينه وشرعه؛ لأنّه في مقام الكشف وشهود المحبوب، وتوجّه المحبّ إلى غير محبوبه في هذا النظر معصية. وبالجملة فأكل الحنطة وهو التوجّه إلى الملك بنظره كان خطأً لكونه مدّعياً

---

(١) ربما يقصد العقول الهائمة من الهيام والعشق.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١٥١.

(٣) سورة النساء: الآية ٩٣.

(٤) سورة النساء: الآية ١٠٠.

(٥) وضع الماتن بعد كلمة الموت: ـ والفناء في الله ـ؛ توضحياً لها.

(٦) انظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الرابع، ص ٢٥٦.

لمحبة الله تعالى كما في واقعة علي (ع) وعثمان بن المظعون وبلال مؤذّن النبي (ص) [1]، فهو (ع) لشدة عشقه سارع في السلوك بالطبيعة الزنجبيلية فأردعهم النبي(ص)، وأحلّ أيمانهم وأسلكهم بالطبيعة الكافورية؛ لأنّه بتلك الحركة الولوية قد لا يصل ويهلك لشدة العشق فيفنى، ولا يكون قابلاً للبقاء، بخلاف الحركة النبوية فإنّها كافوريّة موصلة، وأما كونه خطيئةً لإبليس فهو بحسب اعتقاده قد أفسده وأبعده، وهو كذلك، إلا أنّ هذا الإبعاد صادر مقدّمة للقرب، فهو مما لا مدخلية لإرادة الشيطان.

وإن شئت قلت: إنّه عصى ربه لتجرّيه عليه، لا لنفس فعله، فهو أول من تجرَّأ عليه تعالى. هذا بالنسبة إلى آدم (ع). وأمّا بالنسبة إلى العالَم فلا إشكال في احتياج إخراج العالَم من القوّة إلى الفعليّة بوجود الإنسان وصنايعه كما لا يخفى، ولذا قيل: عصيان آدم صار منشأ لعمارة العالم، فالحق بالنسبة إلى هذا التسليط محمودٌ، والشيطان مردودٌ.

الشبهة السادسة: يقول اللعين: فلم طرقتني على أولاده وبنيه، وما الحكمة في هذا التسليط مع أنّهم يتضررون به؟ كما قال تعالى: **﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾**[2].

والجواب عنها: أمّا من ناحية الفاعل، فبأنّي كنت كنزاً مخفياً واجداً للأسماء والصفات المقتضية للمظاهر، والإنسان أتمّ المظاهر وأكملها، ولو لم يكن لم يوجد فيه جهة الشيطنة المناسبة لك، لما كان جامعاً للأسماء، ولذا صار خليفة الله في أرضه وسمائه، فالقصد الأول في ذلك هو ظهور الحق بأسمائه وصفاته، وإن كان يترتّب

---

(١) في تفسير الآية الكريمة: ﴿لا تحرموا طيبات ما أحل الله﴾ قال في المجمع: روي عن أبي عبد الله (ع) أنه قال: نزلت في علي (ع) وبلال وعثمان بن مظعون، فأما علي فأن حلف أن لا ينام الليل أبدا إلا ماشاء الله، وأما بلال فأنه حلف ان لا يفطر بالنهار أبدا، وأما عثمان بن مظعون فأنه حلف أن لا ينكح أبدا. انظر: بحار لانوار، المجلس، ج ٦٢، ص١١٣. وعن عثمان بن مظعون قال: قالت: يا رسول الله ان نفسي تحدثني بالسياحة وأن الحق بالجبال فقال: يا عثمان لا يفعل فإن سياحة أمتي الغزو والجهاد. انظر: منتهى الطلب، الحلي، ج٢، طبعة هجرية، ص ٨٩٨.

(٢) سورة ص: الآيتان ٨٢,٨٣.

عليه ظهور الشيطنة منه في بعض المظاهر.

وأمّا من جهة القابل، فلمّا كان الإنسان أضعف الموجودات خلقاً وألطفها تكويناً فيكون أحوجها في موجبات نشوئه وبقائه؛ فلذا يحتاج بما يحتاج الكل إليه وأزيد منه، وحينئذٍ فقد خلق فيه شهوةَ جلبِ الملائم، وغضبَ دفعِ المزاحم، فيحتاج إلى الحواس من اللمس وغيره، ولو لم يكن فيه ذلك لاحترق لجلوسه في الحديدة المحمّاة والبرد الموات، وهكذا الحواس الأخر مع أنّه يحتاج إليه لحاجة الغذاء، ومع ذلك لا يُحفَظ بتلك الحواس، بل لا بدّ له من الحس المشترك والزجاجة العكّاسة حتى يحكم على الشيء الواحد بالأحكام الخمسة مع احتجابه عن المقيّدات، ولا يُحفظ إلا باللوح الانعكاسي، وهو الخيال وإلا فيحتاج إلى التجربة دائماً، ولا يترقّى أبداً، ولا يُحفظ إلا بالواهمة؛ لأنّ الخيال لا يحفظ إلا الصورة، والإنسان يحتاج إلى قوة يدرك بها المعاني. فأيّ حس يدرك حب الأم والوالد، وبأيّ حس يدرك به الإهانة والكرامة، وبأيّ حس يدرك به الأمانة والخيانة، وبأي حس يدرك به العدالة والظلامة، وليس ذلك إلا الواهمة، ولا يحفظ الإنسان إلا بوجود القوتين من الخيال الراسم للصورة، والواهمة المدركة للمعاني، ومع ذلك يحتاج إلى القوة المركّبة بين المعنى وصورته، وفيه ظهور الملك الملهم، والشيطان الموسوس، فبالقصد الأول ظهور هذه القوة للنفع، وإن كان يترتّب عليها، بسوء اختيار العبد، الشرورُ والإغواءُ؛ وذلك لأنّ الخيال والوهم ذو الوجهين: وجه إلى الحقيقة، ووجه إلى الطبيعة، فالنفوس الخيِّرة تميل إلى الأمور القدسية وتتابع الإلهامات الملكيّة، وأمّا النفوس الشريرة فتميل إلى الأمور الخسيّة[1]، وتتابع الوساوس الشيطانية، ولا سلطان له إلا عليهم كما قال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾[2]، ﴿إنّما سلطانه على الذين يتولّونه﴾[3] وهم بأمره يعملون، مضافاً إلى أنّ عمارة العالم منوطة بوجود هذه القوى العمّالة الحمّالة حتّى يصح بها حياة القوى العلّامة ليتمكّنوا من الطاعة والعبادة، فإنّهم

(١) لعل الأنسب استخدام كلمة «خسيسة».

(٢) سورة الحجر: الآية ٤٢.

(٣) سورة النحل: الآية ١٠٠.

المقصودون بالذات من الخلقة، ﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلاَ دُعَاؤُكُمْ﴾[1]، وأما غيرهم فهم المقصودون بالعرض فلا تتعرّض.

الشبهة السابعة: في قوله: فلمَ أمهلتني حين قلت: ﴿فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ* قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ* إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾[2]، فلو أهلكتني في الحال استراح الخلق مني، وما بقي شر في العالم، أليس بقاء العالم على الخير خير من امتزاجه بالشر؟

والجواب: أمّا بالإضافة إلى الشيطان فلتكميل الشقاء، كما أنّ الإيجاد لتحصيل الشقاء والدار دار سعادة وشقاوة، وأمّا ابتلاء أولاده بك فهو لتحصيل السعادة أو الشقاوة، وأمّا صيرورة العالم خيراً محضاً فهي مساوق لفناء الدنيا، وإلا فالدنيا دار القوة والهيولى ملازمة لذلك، وأمّا قوله: بقاء العالم على الخير خير من امتزاجه بالشر، فهو كذلك إن لم يكن مقدّمة للخير المطلق، وقنطرة إليه، بل لو كان بتمامه شراً لكان خيراً؛ لأنّها قنطرة إلى العقبى ودار البقاء والتشرّف باللقاء.

النائرة الثامنة: توهّم صدور الشر منه تعالى، مع أنّه خير محض، فإمّا لا يشترط التناسب فيلزم الترجيح، أو الترجّح بلا مرجّح، أو الجهل، أو الفقر، أو العجز، وهو عليم غني قدير، أو إسناد الشر إلى غيره فيلزم الشرك والثنوية.

أمّا إطفاؤها، فبالمنع من كونه أمراً وجوديّاً حتّى يلزم من صدوره عن الحق إشكالات عويصة أو من غيره فيلزم الثنوية. بيان ذلك أنّ الشر قد يطلق على أمرٍ عدميٍّ، وقد يطلق على أمرٍ وجوديٍّ، والأوّل على قسمين فإنّ ذلك الأمر العدميَّ إمّا مما لا يقتضيه ذات الشيء، ولا يمكن حصوله له، أو ممّا يقتضيه ذاتُه ويمكن حصوله له، فالأوّل كعدمان[3] كل مرتبة عالية بالنسبة إلى المرتبة السافلة، كعدم كون العقل الأول إلهاً، والعقل الثاني عقلاً أولاً، فإنّه فقدان كمال لا يقتضيه ذاته، ولا يمكن حصوله له، والثاني كعدمان[4] كل مرتبة نازلة المرتبةَ العاليةَ في قوس الصعود، فإنّه

(١) سورة الفرقان: الآية ٧٧.
(٢) سورة ص: الآيات ٧٩- ٨٠- ٨١.
(٣) «كانعدام»، أو «كفقدان».
(٤) «فقدان».

يقتضيه ذاته، ويمكن حصوله له، وهذا في عالم الهيولى؛ فعالم الجبروت والملكوت وعالم المثال لا يخلو عن شوب شرّيّة لا يمكن ارتفاعه، وعالم المادة كذلك بالنسبة إلى الصور النوعيّة، إلا أنّه يمكن ارتفاعه ويقتضيه ذاته، وأمّا إطلاق الشرّ على الأمر الوجوديّ كما يقال: «إنّ الشيطانَ شرٌّ، والشمرَ شرٌّ»، وهذا إن كان شريّته بالنسبة إلى نفس ذاته، أو كمال ذاته فهي غير معقولة، فإنّ الشيء لا يكون مفنياً لذاته، ولا مفنياً لكمال ذاته، وحينئذ فلا يكون شرّاً بالنسبة إلى ذاته، فلا بدّ وأن يكون شرّاً بالنسبة إلى أمرٍ آخر، بحيثُ أوجب عدمان ذات أو عدمان كمالها[1]، وإلا فلا معنى لشريَّته بالنسبة إلى ذلك الآخر، مثلاً كون البرد شراً لذاته وكمالها[2]، فقد عرفت عدم معنى له.

وأما كون البرد شراً لوجود الفاكهة أو كمالها، فلا محالة إن لم يوجب فقدان الفاكهة ولا كمالها، فلا معنى لشرّيّته بالنسبة إليها، وحينئذٍ يكون شرّاً بالنسبة إليها إذا أوجب عدمان الفاكهة، وعدمان كمالها[3]، وعلى هذا فالشر الحقيقي هو عدمان الفاكهة، أو عدمان كمالها، وإطلاق الشر على وجود البرد إنما هو من باب التجوّز والمسامحة. فإنّ البرد ما لم يترتّب عليه ذلك وأمثاله لا يكون إلا خيراً؛ لأنّه أمرٌ وجوديٌّ، وحيث ترتّب على هذا الأمر الوجودي ذاك الأمر العدمي الذي هو شرٌّ بالحقيقة يتجوَّز عليه إطلاق الشر[4] فتدبَّر. وحينئذٍ فالوجود خير محض والخير كلّه بيديه، والعدم شرٌّ محض والشر ليس إليه، بل هو من مترتّبات الأمور الوجوديّة، فلا يحتاج إلى علّة أصلاً، فتدبَّر.

فإن قلت: إن الآلام أمورٌ وجوديّةٌ ضرورةَ أنّ حقيقتها الإدراك، فكيف يصح أن يقال: إنّ الشرور أمور عدميّة فهذا خلاف الوجدان.

قلت: إنّ الإدراك وإن كان أمراً وجودياً وهذا كمال لا ألم فيه، بل الألم إنّما هو من

---

(١) بحيث أوجب عدم ذات أو عدم كمالها.

(٢) أي كمال ذات البرد، وعليه يكون مرجع الضمير في كمالها، هو الذات.

(٣) يريد: إذا أوجب عدم الفاكهة أو أوجب عدم كمالها.

(٤) أي يتجوز ويتسامح في إطلاق الشر على البرد نفسه؛ لأنه سبب للشر.

جهة متعلّقه، فإنّ إدراك فقدان العضو ألمٌ، ولذا لو لم يدرك الفقدان بحاسة لا يتألّم، وإن تألّم بإدراك باصرته، وإذا لم يدرك بباصرته ولا بحس آخر، فلا ألم أصلاً. كما أنّ اللذة هي إدراك وجدان الملائم؛ ولذا لو فقد حساً من حواسه، فقد فَقَدَ اللذة الخاصة بتلك الحاسة؛ كالذوق والشم والسمع والبصر واللمس.

النائرة التاسعة: توهم كون الغاية في فعل الحق إيصال النفع إلى الخلق؛ وذلك لأنّه لو لم يكن كذلك لزم إمّا عدم النفع والعبث، أو رجوع النفع إليه، وكلاهما محال كما قيل:

من نكردم خلق تا سودى كنم   بلكه تا بر بندگان جودى كنم[1]

أما الأول: فلأن الأفعال الاختيارية تابعة لمبادئ الاختيار، وهي تصور الشيء وفائدته والتصديق به ولو كانت سفَهيّة، حتى يدعوه إلى الفعل، وإلا فلا يفعل حتّى الأطفال والمجانين والحيوان.

وأما الثاني: فلتماميّة الفاعل وكماله، وعدم الحاجة في استكماله بفعله، كما هو الدأب في فواعل أُخر، فيكون لا محالة راجعاً إلى العباد.

أما إطفاؤها فنقول:

أولاً: إنّ الداعي إلى الفعل هو الذي يبعث الفاعل نحوه، وما لم يرجع إليه لا يدعوه إليه، وإلا لزم الترجيح من غير مرجِّح، وحينئذٍ فإيصال النفع إلى العباد؛ إما يتساوى بالنسبة إلى ذات الحق فلم يصر داعياً له فيكونُ فعله ترجيحاً على تركه من غير المرجِّح، وإن لم يتساوَ بالنسبة إلى ذاته بحيث يصح أن يُقال فعل الحسن فهذا صفة كمال حاصل له من فعله، فقد استكمل بفعله، والمتوهم يفر من ذلك.

وثانياً: إيصال النفع إلى العباد أمر زائد على ذاته، فلو كان غاية لفعله لزم الحاجة في تماميّة فاعليّته إلى غيره وهو محال، بل كما هو غني في ذاته وصفاته يكون غنياً في أفعاله، فهو تعالى كامل تامّ من جميع الجهات.

---

(١) بيت من الشعر الفارسي معناه: ما خلقت الخلق لأجل مصلحتي بل لأجود عليهم.

فالتحقيق أن يُقال: إنّ كماله الذاتي وغناه الإطلاقي وعلمه العنائيّ الذاتيّ بنظام الوجود وهو عين ذاته دعاه إلى العطاء والفيض. وبالجملة الملآن أوجب الفيضان، وحينئذٍ فغاية فعله هو نفسه وظهوره وجلاؤه واستجلاؤه. لا الاستكمال ولا إيصال النفع إلى السفال، بل هو من لوازمه وتوابعه، وإذا كان المقصود الأصلي في الإيجاد ظهور كمالاته فهو الغاية والبداية، وهو المبدأ والنهاية، كما قال تعالى في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»[1]. ومن هنا، ظهر أن العطاء يدور على نظام الوجود، وهو سلسلة العلل والمعلول، ومقتضيات الأسماء الفواعل والأعيان الثابتة القوابل، وهو المراد من النظام الأحسن وإيجاد الأصلح، ولمّا بلغ الأمر إلى هنا فلنتعرّض لبيان ما في الحديث من الإشارات:

الأولى: أنّه لا إشكال في تقدّم المطلق على المقيّد واللاتعيّن على التعيّن، فالتاء إشارة على الذات البحتة والمرتبة التي لا تعيّن لها.

الثانية: أنّ أوّل تعيّن يكون للذات حضورها للذات، وشهود الذات لها، وهو التجلّي الأول الذاتيّ، وهو علم الذات بها، وفيه يتعيّن الذات بكمالاته الذاتيّة بأنّه وجود ونور وحضور وشهود ونحوها، ويدلّ على ذلك تقدّم مفاد كان التامّة والهَليّة البسيطة على المركّبة وكان الناقصة؛ بداهة أنّ الحكم بكونه كنزاً مخفيّاً متأخرٌ عن إدراك الذات، وهو موضوع الحكم كما لا يخفى، وهذه المرتبة تسمّى مرتبة الأحديّة؛ وحيث إنّ الكمالات الذاتيّة يندرج فيها الكمالات الصفاتيّة والأسمائيّة ولوازمها بحيث لا يتميّز كل عن الآخر، بل متحدة بالذات وحدة قدسيّة عن أنحاء التكثُّرات العلميّة النسبيّة والحقيقيّة، كانت مفاتيح الغيب والكنز المخفيّ لبساطته ووحدته وعدم لحاظ التكثر الصفاتي والأسمائي، فيتحقّق بأن شهود ذاته بذاته عين أسمائه وصفاته شهود مفصّل في مجمل، فإنّ ذاته بوحدتها وبساطتها مفتاحُ كمالاته الأسمائيّة وكمالاته الصفاتيّة، وحينئذٍ فشهود الكمالات الصفاتيّة والأسمائيّة،

(١) حديث قدسي ورد في عدد من الكتب الحديثية منها: مولى محمد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي، ج١، ص٢٢.

حيث يكون بعين شهود الذات بنحو الإجمال فلا يحكم على الذات بنحو التفصيل أنّه عالم قادر لعدم التميّز، بل يحكم عليها بأنها مفاتيح الغيب والكنز المخفي.

الثالثة: وإذ قد عرفت ما تلوناه عليك أنّه مدرك لذاته، وهي عين البهاء والجمال، فلا محالة يحب ذاته ويعشق ذاته، بداهة أنّ الابتهاج من لوازم الإدراك، وحيث إنّه أعلى إدراك فهو أقوى اشتياق وابتهاج بذاته، وهذا عبارة عن الإرادة التي هي عين ذاته، وهذا تجلٍّ آخر حبي قد أشير إليه بقوله: «فأحببت».

الرابعة: مقام المعروفيّة، وحيث قد عرفت أن هناك تجلّيات: تجلٍّ علميّ، وتجلٍّ حبيّ، والثاني من لوازم الأول؛ فنقول: إنّ حب الذات التي هي صرف الكمال يقتضي تفصيل ذاك الإجمال بتجلٍّ آخر، وهذا ثالث التجلّيات، فكأنه بيد الحب يؤخذ مفاتيح غيب الكمالات الذاتيه فيفتتح ويفصل، وهنا يتحقق الكمالات الصفاتية، والكمالات الأسمائيّة، وهذا أول كثرة وقعت في دار الوجود. وحينئذ يتميّز الكمالات الصفاتيّة وأمّهاتها العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام، ويلاحظ النسبة بينها وبين الذات فتتحقق الأسماء السبعة؛ أي العالم القادر المريد الحي السميع البصير المتكلّم، ويعبَّر عن هذا الظهور العلمي بنحو التفصيل بمقام الواحديّة ومعروفيّة الذات للذات، ثم أنّ للأسماء لوازم هي صورها ومظاهرها، وتسمَّى بالأعيان الثابتة؛ بداهة أنّ العالم يقتضي معلوماً، والقادر مقدوراً، والمريد مراداً إلى غير ذلك، وحيث إنّ جميع المعاني الإمكانية واقعة تحت معنى المقدور والمعلوم والمراد وأمثالها، ولا ظهور للماهيات إلا بمرتبة من الوجود سواء كان عينيّاً أو ذهنيّاً، فأقوى الوجودات وجود الحق تعالى، فكما أنّ الماهيّات الإمكانيّة من جبروت العقل طوليّة وعرضيّة، وملكوت النفس بأعلاها وأسفلها والطبايع والأجسام والأعراض ولو الاعتباريّة منها حتى مفهوم العدم واجتماع الضدين والنقيضين يظهر بوجود وهو فيضه وظله، فكذلك يظهر بوجود أعلى وأقوى وأبسط وهو وجود الذات. فالمقدورُ كلّه، بحيث لا يخرج عنه أصلاً، مشهودٌ[1] بوجود القادر الذي هو عين الذات، وكذا المعلوم والمراد والمسموع وغيرها فتدبَّر،

---

(١) مشهود خبر المقدور مفصول عنه بجملة اعتراضية، والمعنى: المقدور الشامل لكل شيء هو مشهود بوجود القادر.

وحينئذ فالماهيّة بوجود هو أضعف الوجودات إذا كانت منكشفة، فهي بوجود أقوى أكشف فتدبّر.

الخامسة: مقام «فخلقت الخلق»، وإذ قد عرفت أنّ الحب قد أظهر الكمالات الأسمائيّة وهي مستتبعة للأعيان الثابتة التي هي صورها ومظاهرها، وحينئذ فالأسماء فواعل إلهيّة، والأعيان قوابل علميّة، ولكل طلب ظهور، فإذا اجتمع الطلبان من الحضرة الإلهيّة فقد وصلت النوبة إلى التجلّي بفيضه المقدّس، فيظهر المطلوب بالوجود العينيّ، وبالجملة الخلق هنا نفس الإضافة الإشراقيّة التي هي تمام ظلّه وأمره ورحمته ومشيئته، وهي الوجود المطلق؛ أي اللابشرط والوجود المنبسط، ولا إشكال في أنّها هي المناسب للصدور منه تعالى، بداهة عدم مناسبة الماهيّة في مقام الجعل، مضافاً إلى أنّ نسبة المعلول إلى العلة نسبةَ الفيء إلى الشيء، وهذا يناسب مقام الوجود لا الماهيّة، وحينئذ فليس الصادر منه تعالى إلا الوجود، غاية الأمر أنّه تعالى وجود قيّوم، وهذا متقوِّم به، وحيث إنّ الإضافة الإشراقيّة هي التي لا طرف لها إلا الحضرة الواحديّة، ولا يكون كالإضافة المقوليّة بحيث تستدعي الطرفين، فالطرف يحصل من نفس تلك الإضافة، فإنّ الوجود المفاض يكون امتيازه هو أنّه غير الحق وظلّه فيحد بذلك أنه الوجود المهيّم، ثمّ بعد ذلك يحد بأنّه الوجود، العقل الأول، وذلك أنّ أوّل تعيّن يتعيّن به الوجود المطلق هو ماهيّةٌ إذا وُجِدت لا يكون إلا مهيَّمة في خالقها غير عاقل لذاته، يعني غافلاً عن نفسه مهيّماً في ربه، وبعد هذا التعيّن ماهيّة إذا وُجِدت لكان عاقلاً لنفسه ولربه. فقد تحقق من ذلك أنّ هذا الوجود الذي هو فيضه ورحمته مطلقٌ حتى عن الإطلاق، فمع الملائكة المهيّمة مهيّمة، ومع العقل عقل، ومع الجبروت جبروت، ومع الملكوت ملكوت، ومع النفس نفس، ومع الهيولى هيولى، إلى غير ذلك، ولا ينافي ما ذكر من تقديم المهيّمين المعبَّر عنهم في القرآن، على ما قيل، بنون، على العقل المعبَّر عنه بالقلم، حسبما ورد أنّه أوّل ما خلق الله العقل، بداهة أنّ الأوّليّة في مقام التدوين والتسطير والوساطة في الإفاضة، وهذا المعنى لا يمكن إلا إذا كان متعقّلاً لربّه ولنفسه من وجوبه بالغير، وافتقاره إلى الغير؛ ولذا يسمّى عقلا، فبتعقّل موجِده يوجد الحق العقل الثاني، وبتعقّل وجوبه [يوجد] النفس الكلي، وبتعقّل إمكانه وافتقاره إلى الغير بحسب الوجود [يوجد]

جسم العرش، فتدبَّر.

تنبيهٌ:

قوله: «فخلقت الخلق»؛ إشارة إلى ما ذكرنا من الإضافة الإشراقيّة التي لا طرف لها إلا الحضرة الواحديّة، فإنّ خلْقَ الخلقِ لا معنى له إلا هذا. وبالجملة الهيئة وُضِعت لربط الحدث بالذات؛ والحدث هنا الوجود الظلّي الذي هو نفس الإضافة الواقعيّة بمعنى الربط المحض بالوجود القيومي، فمعناه: فأشرقت الإشراق حتى يفيد أنّه لا طرف لها، وذلك نظير قوله (ع): «وخلق المشيئة بنفسها»، فتدبَّر.

ولا يكون الخلق بمعنى المخلوق، وإلا لزم أن يكون الوجود كوناً للماهيّة؛ لأنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، فيكون الوجود كوناً للماهية.

السادسة: مقام (لكي أعرف)؛ وهي الغاية والنتيجة، بيان ذلك أن غاية الخلقة هو ظهوره. وبعبارة أُخرى إنّ للحق ظهور علمي في مرتبة الواحديّة بالكثرة الأسمائيّة، والنسب الصفاتيّة في الوحدة الوجوديّة، وكذلك له ظهور فعليّ هو مشيئته ورحمته، وهو ظهور الوحدة في الكثرة. وبالجملة الغرض والداعي في الإيجاد هو ظهوره، ويترتّب عليه ظهور التعيّنات كظهور الماهيّات الخاصّة بالوجودات الخاصّة بالعرض، ولا يتوهّم أنّ قوله: لكي أُعرف، أن يعرفه أحد، بل المقصود أنّه لكي أظهر فالغرض ظهوره وإظهاره كمالاته، لا ظهوره للآخر، فليس معرفة الخلق له غاية خلقته أيضاً، فلو لم يعرفه أحد لكان المقصود والغرض حاصلاً. نعم للظهور قوسان: قوس النزول، وقوس الصعود، والمقصود بالذات في كليْهما الظهور، ويترتّب عليه الإضافة إلى المظهر بالعرض. وبالجملة فالداعي إلى فعله ومشيئته والوجود المطلق هو علمه بكمال ذاته وأسمائه الذي هو عين ذاته، فالداعي لا يكون خارجاً عن ذاته، وغايته ظهور كمالات ذاته وأسمائه، وهي أيضاً لا تكون أمراً خارجاً عن ذاته حتى يحتاج إلى أمر زائد على ذاته، وحيث إن العباد تعيّناتُ فعلِه وعطائه، وإيصال العطاء إليهم لازم عطائه، فيكون متعلّق غرضه بالعرض.

وإن شئت قلت: إنّ وجوده الذاتيّ دعاه إلى العطاء، وظهور جوده يعني (خود

نمائى)[1] غاية عطائه، والتعيّنات الخلقيّة قوابل عطائه ولوازمه، وحينئذ فالغرض الأصليّ ظهور الفاعل لا الإيصال إلى القابل، وإن كان يترتّب عليه فيكون تابعاً للغرض الأصليّ، فتدبّر.

ثم إنّ كون ظهور الكمال وإظهاره غاية لفعله تعالى خصيصة الحق، وهذا رداء كبريائيّته، فلو شاركه أحد في ذلك لأهلكه؛ كالمرائي فإنّه إمّا يكذب في إظهاره كمال ذاته، أو لا يكون له، بل هو لربّه، ولذا ينادونه يوم القيامة بالكاذب والمنافق والكافر. وبالجملة إظهار كمال ذاته إذا كان داعياً له فهو الظهور بالكبريائيّة يعني (خود نمائى) المختصّة بالحق؛ لأنّه صرف الكمال والجمال والجلال كما مرّ.

النائرة العاشرة: توهّم الشريك له في ذاته وإلهيّته كما قرّره ابن كمونة، وأبداه فرعون (لعنة الله عليه)، حيث قال: إله في الأرض وإله في السماء.

أما إطفاؤها فعلى أصالة الماهيّة، وهي إن كانت باطلة في نفسها إلا أنّه على هذا الفرض فلا بدّ من انتزاع مفهوم وجوب الوجود منهما؛ لأنّهما متشاركان في هذا المعنى الوحداني، وانتزاع مفهوم فردانيّ من الأمور المتخالفة بالذات عين صيرورة الواحد كثيراً، وهو محال. وكذا على أصالة الوجود وتباينه بالذات، كما ذهب إليه المشّاء، وإن كان باطلاً في نفسه أيضاً. وعلى هذين لا يصح الجواب بلزوم التركيب كما لا يخفى، وأما على التأصّل وكونه سنخاً واحداً كما هو مذهب الحق والتحقيق فعلى الاختلاف بالشدة والضعف، وإن لم يكن هناك تركيب؛ لأنّ ما به الامتياز عين ما به الاشتراك، إلا أنّه يوجب الخلف من ما فرضناهما إلهين، وعلى اتفاقهما في المرتبة فمع أنّ صرف الشيء لا يثنّى ولا يتكرّر، فلا بدّ من وجود مميز في المقام ولو في أحدهما ليتحقّق المرام كما قاله الملك العلاّم: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاّ اللهُ لَفَسَدَتَا﴾[2]، ولا بدّ وأن يكون المميّز وجوداً واجباً فيتحقّق في فرض الإلهين الواجبين آلهة ثلاث، فيكون خمساً ويكون تسعاً إلى ما لا نهاية له، فلم يكن هناك إلهٌ أصلا، فلا يكون مألوهاً من السماء والأرض، وهذا ممتنع لوجود المألوه، وبه يتحقق أنّه لا إله إلا الله

(١) عبارة فارسية ترجمتها الحرفية إظهار الذات وعرضها.

(٢) سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

الواحد القهّار. ولذا أشار إلى امتناعه بالكلمة الامتناعيّة مضافاً إلى برهان التمانع، وجواز التقسيم كما وهمه فرعون لا يمنع جواز التمانع، ولكنّه لا يكون ذلك مفاد الآية كما زعموا، بداهة إطلاق الفساد على كل تقدير، ولو كان مفادها التمانع لزم الفساد من بعض الوجود وهو صورة عدم التقسيم فتدبّر.

المقام السابع: في إقامة وجه القلب الذي به يحب نفسه وكمال نفسه إلى الدين، وهو هنا العبودية بمعنى أنّ روح شتات الأعمال والصفات هي العبوديّة فيصلي ويصوم لله، ويصبر ويحلم لله، كما يقول الأمير(ع): «أسألك بحقك وقدسك وأعظم صفاتك وأسمائك، أن تجعل أوقاتي في الليل والنهار بذكرك معمورة، وبخدمتك موصولة، وأعمالي عندك مقبولة، حتى تكون أعمالي وأورادي كلها ورداً واحداً، وحالي في خدمتك سرمداً»[1].

وبالجملة المطلوب إرجاع الكثرات إلى الوحدة، واتصاف القلب بصفة العبوديّة هو المقصود من كثرات الأعمال والأوراد، وهكذا الصفات حتى يكون الحال سرمداً، ولا يحصل إلا بإرجاع الصفات إلى الحق وعبوديّته. وبعبارة أخرى: لا بدّ من تزيين القلب بالعبوديّة حتى يصير مورداً للتجلّيات الأسمائيّة والصفاتيّة، ولكن لا بدّ في تكميل القلب بالعبودية من التوجه وإحضار القلب لذلك، وهذا موقوف على تعلّق القلب به، وتعلّقه موقوف على اهتمام القلب عليه، واهتمام القلب به موقوف على تذكّر القلب بالآثار المحبوبة، وتذكّره بها موقوف على العلم بالآثار، والعلم بالآثار موقوف على الأخذ من مبدأ الوحي والنبوة، ومن أقسام الأخذ من مبدأ الوحي والنبوة النظر إلى تشريعه الآذان والإقامة وهما من أعظم تصنعاته(ص)، فنقول: إنّه (ص) بدأ بذكر الإلهيّة والكبريائيّة بمراتبها ثم عقبهما بالشهادة بالتوحيد والشهادة بالرسالة. وبعبارة أخرى أثبت الإلهية والكبريائية بشهوده، وأثبت حجيّة شهوده برسالته، وقد أثبت رسالته بقدرته، وحينئذ فبعد إثباته (ص) الإلهيّة والكبريائيّة بشهوده وشهادته، توجّه إلى لزوم عبوديّته والقيام بالصلاة لديه، وهي بيتها والمشتملة على جميع أنواعها، فقال: «حي على الفلاح»؛ لأنّها من

(١) مقطع من دعاء كميل المروي عن أمير المؤمنين (ع).

لوازم الإلهيّة والكبريائيّة كما تحكم بذلك الفطرة الباحثة على الخضوع الكامل، فكأنّه قال (ص): إذا كان هو متخصّصاً بالإلهيّة والكبريائيّة، وكانت العبوديّة من مقتضياته بحكم الفطرة، وحينئذ فلا بدّ وأن تسرع إلى الصلاة والخضوع لديه، فأقوى أثر العبوديّة أنها لازم الفطرة، ثم بيَّن (ص) ثانياً في قوله: «حي على الفلاح» الأثر الآخر للعبوديّة، وهو الفلاح، ولا فلاح إلا بالحريّة والراحة. أما الحريّة فهو نفوذ المشيئة، وستعرف أنّها في وراء عالم الطبيعة كما قال تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ﴾[1]، وأمّا الراحة فهي اللذة المطلقة الغير المسبوقة بالتعب ولا المقرونة به، ولا الملحوقة به، وهي تنحصر بالآخرة كما قال: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾[2]، وسيأتي تحقيقهما إن شاء الله تعالى.

وإذا كان الفلاح محبوباً للفطرة، وهو من آثار العبوديّة، فلا بدّ وأن تسرع إليها، ولذا قال: «حي على الفلاح»، ثم بيّن (ص) في قوله: «حي على خير العمل».

الأثر الثالث للعبودية؛ وهو الصيت الخيّر، بداهة أن [السمعة الحسنة من آثار الأفعال الحسنة][3]، وحيث إنّ الإنسان ولو لم يكن متديّناً بدينٍ يعشق الصيت الخيّر، حتى أنّ الطبيعيّ الذي لا يعتقد البقاء بعد الموت يعشقه ولو بعد موته، وإن كانت هذه الفطرة تدله على البقاء؛ وذلك لأنّ حب كل أمر ما لم يرجع إلى نفسه محال، وحينئذٍ فرجوعه إلى نفسه لا بدّ من بقائه، ولو فُرض عدمه بعد موته فلا يحبه، ولكنه يحبه ولو بعد موته فهو حينئذٍ باقٍ غير فانٍ، وسيأتي لك مزيد بيان إن شاء الله تعالى.

وبالجملة فلا إشكال في حب خير الصيت، ولا إشكال في أنه من مترتبات خير العلم. وكأنه قال: إذا كان خير الصيت معشوقاً للإنسان وهو من آثار خير العمل، فلا بدّ وأن تسرع إليه، فقال: «حي على خير العمل»، ثم إنّ خير الصيت

---

(١) سورة الزخرف: الآية ٧١. الجدير بالذكر أن الكاتب يستشهد بهذه الآية الكريمة في الموارد المتعددة على النحو التالي: ولكم فيها ما تشتهيه... وقد حذفنا كلمة (ولكم) وأوردنا الآية كما هي مثبتة في المصحف فاقتضى التنويه.

(٢) سورة الزخرف: الآية ٧١.

(٣) عبر الكاتب في الأصل بهذه العبارة: «نام نيك أز آثار كار نيك أست»، وقد عربناها في الأصل ونقلناها إلى الهامش.

يختلف بحسب المقامات، فرُبّ صيت عند جماعة دون جماعة، وعند الضعفاء دون العظماء، وعند الخلق دون الخالق، وفي عالَم دون عالَم، وبالبداهة الإنسان عاشق لذلك مطلقاً عند الكل في الكل، وهذا الأخير منوط بالعبوديّة، فانظر إلى إعلانات الحق عبادَه لعبادِه[1] في الكتب السماوية من الأنبياء والأولياء والأشقياء والأعداء، حيث صلى على عباده الصالحين في جميع العوالم، بل ألزم على جميع الأفراد في كل يوم الترحيم والتسليم عليهم في أكمل أحوالهم وأفضل أعمالهم خمس مرات، حيث يقولون: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، وجعلت تماميّة صلاتهم وقربهم على التسليم عليهم، هذا مضافاً إلى التكريمات والتعظيمات عموماً وخصوصاً في القرآن، وكذا الألطاف الخاصة عليهم في الدنيا، وفي حين الاحتضار والبرزخ والملكوت وغيرها ألا فـ: ﴿لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ﴾[2]، ولمثل هذا ﴿فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾[3]، فهذا الصيت خير أم صيت الجاحدين الظالمين، حيث قال تعالى: ﴿أَلاَ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾[4] إلى غير ذلك.

ثم أنّك بعد ما عرفت من آثار العبوديّة، فلا بدّ من تذكرها، ولذا أكّد الشارع الآذان في الأوقات، وكذا أكّد الآذان والإقامة في جميع الصلوات، بل هو (ص) أعلن بما أذعن حتى كان الآذان من شؤون النبوة والولاية، ولذا قال تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾[5]، والإقامة إذعان للأمّة بما أعلنته النبوة، فتكرار فصول الآذان والإقامة إنّما هو لمقام تذكر المعبود وآثار العبوديّة، وإذا تذكر الآثار المحبوبة اهتم القلب بمنشأ الآثار، وإذا اهتم به تعلّق عليه، وإذا تعلّق عليه توجه إليه، كما إذا ظهر على الطفل آثار الدرهم والدينار وتذكرها اهتم بها وصار الدرهم والدينار عنده عظيماً، وإذا كان عظيما مهتماً به تعلّق القلب عليه، وإذا تعلق عليه توجّه القلب إليه، ولذا يصير وجه القلب إلى الدنيا.

---

(١) يريد انظر: كيف وصف الله عباده لعباده في الكتب السماوية.

(٢) سورة الصافات: الآية ٦١.

(٣) سورة المطففين: الآية ٢٦.

(٤) سورة هود: الآية ١٨.

(٥) سورة الحج: الآية ٢٧.

ثم اعلم أنّ حضور القلب في جميع الأشخاص بالنسبة إلى جميع أعمالهم أمر سهل، وهم واجدون له، وإن كنت في ريب من ذلك فانظر إلى أهل العادات في عاداتهم، واللذات في لذاتهم، وأهل المعاصي في عصياناتهم، وأهل الصناعة في صناعاتهم، وأهل الوزن في ميزاناتهم، وأهل العلم في أفكارهم، وأهل الرياسة في حيلتهم إلى غير ذلك...، واعتبِر؛ هل يكون لأحدٍ من هؤلاء وغيرهم أن يفعلوا من غير حضور القلب، نعم كلهم طاعنون على أهلَ العبادة حتى العصاة، ويقولون نحن ما عصينا إلا بحضور القلب هل أنتم صلّيتم بحضور القلب؟ أولم تصل[1] أحد من هؤلاء صلوة واحدة بحضور القلب، مع أنّه أمر عادي سهل متعارف، وبالجملة فما لم يعلم الآثار، ولم يتذكرها لم يهتم به، وما لم يهتم به لم يتعلق عليه، وما لم يتعلّق عليه لم يتوجّه إليه، وبدون ذلك لا يتمكّن القلب من الحضور، ولهؤلاء المتوجّهين تحققت المقدّمات، ولم يتحقق ذلك إلا لقليل من أهل العبادة ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾[2].

ثم أنّه لما كان معرفة الآثار المطلوبة وتذكرها لا ينفك عن الاهتمام والتعلق والتوجّه اقتصر (ص) بعد الحيّعلات بقوله: «قد قامت الصلاة»، وأشار إلى أنّ من حصل له حالة التوجّه لا يحتاج إلى إحضار قلبه إلا إلى إخطاره، كما أنّ المحاسب لا يحتاج في إحضار قلبه إلا الإخطار بإتيان الدفتر، وهكذا غيره، وحينئذٍ فقول العابد: «قد قامت الصلاة» إخطار لنفسه بالعبوديّة، ولذا قال الحجة (ع) في تفسير قول المعصومين: «لا تطوع في وقت الفريضة». هذا إذا قال الإمام قد قامت الصلاة، وحينئذٍ يُكرَه النافلة فضلاً عن غيرها من المشاغل، فافهم وتدبّر.

إذا تكرّمت بتكريم التوجه وتخلّعت بخلعة الحضور فنقول: إنّ حضور القلب على أقسام ومراتب:

الأولى: حضور القلب في العبادة على نحو الإجمال، وقوله (ص): «قد قامت الصلاة» إشارة إلى هذه المرتبة، بحيث لا يفعل حينها؛ وذلك لأنّ جميع أبواب

---

(١) يبدو أنه يريد: أولم يُصَلِّ أحد من هؤلاء...

(٢) سورة سبأ: الآية ١٣.

العبادة إثنيّة[1] الربوبيّة بداعي العبوديّة، ولا يتمكّن الإنسان في بدو الأمر إلا بنحو الاختصار، وحينئذ فلا بدّ وأن يحضر قلبه على الثناء عليه بنحو العبوديّة، بحيث يكون متوجّهاً إليه في تمام صلاته وعبادته، كما أنّه(ص) عبد ربّه كذلك فقال: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»[2]، وإذا صار هذا النحو من الثناء والعبودية ملكة قلبك، كما إذا داومت عليه في الأربعين لوصلت إلى:

المرتبة الثانية: وهو حضور القلب في الثناء عليه تفصيلاً بداعي العبودية، بداهة صحة سلب الثناء إلا مع الالتفات بما يثني به، وهذه المرتبة تتوقف على معرفة الإثنيّة بأنواعها وجزئيّاتها وأجزائها، ولقد بيّنتها في منزل التفكّر فراجع، وإذا صار هذه ملكة لك في الأربعين أو الأربعينات فقد وصل الأمر إلى:

المرتبة الثالثة: وهي حضور القلب بأنّ الثناء والعبوديّة بحضور المثنى والمعبود، كما قال (ص) : «اعبد ربك كأنك تراه، وإن لم تكن تراه فإنه يراك»[3]. فإنّ الجملة الأخيرة دالّة على الالتفات بحضورك للمعبود، فإنّه أهون عليك؛ بداهة أنّ علم النفس بنفسه حضوري، بل العلم بأفعاله بنفس وجود أفعاله وهو أيضاً علم حضوري له، وحيث كان النفس وفعلها حضورياً لها فإذا التفت برهاناً أن ما سوى الله فعل الحق، وهو ظهوره كما يأتي، فقد سهل عليه أن يرى نفسه وعبادته بحضوره، وهذا مفاد قوله: ﴿الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾[4]، ومفاد قوله(ص): «وإن لم تكن تراه فإنه يراك». وإذا صارت هذه ملكة لك في زمان وأزمنة فقد وصل الأمر إلى:

---

(١) كذا، والمقصود هو أن العبادات ثناء على المعبود.

(٢) يروى عن النبي (ص) أنه كان يردد هذا الذكر في سجود ونصه كما في بعض الروايات: «سجد لك سوادي وخيالي وآمن بك فؤادي أبوء إليه بالنعم، وأعترف لك بالذنب العظيم عملت سوءا وظلمت نفسي فاغفر لي إنه لا يغفر الذنب العظيم إلا أنت، أعوذ بعفوك من عقوبتك وأعوذ برضاك من سخطك وأعوذ برحمتك من نقمتك وأعوذ بك منك لا أبلغ مدحك والثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك أستغفرك وأتوب إليك». انظر: الشيخ الكليني، الكافي، مصدر سابق، ج٣، ص٣٢٤.

(٣) ورد الحديث بصيغتين أحداهما تتضمن المعنى المذكور أعلاه والأخرى تتحدث عن الخوف من الله كما لو كان الإنسان يراه. انظر: محمد صالح المازندراني، مصدر سابق، ج٨، ص٢١٧.

(٤) سورة الفاتحة: الآيات ٢، ٣، ٤.

المرتبة الرابعة: وهي حضور قلب العابد بحضور المعبود، كما هو مفاد الجملة الأولى وهي قوله (ص) : «اعبد ربك كأنك تراه». وهذا مقام زيد بن حارثة كما سيأتي، وحيث قد عرفت أنّ نسبة الفعل إلى الفاعل، نسبة الظهور إلى البطون؛ وذلك لأنّ الفاعل ما لم يتخصص بالوجود والحياة والعلم والعشق والقدرة، لم يكن فاعلاً؛ فالفعل كان متحققاً عنده بالوجود العلمي وهو معلومه، وبالوجود العشقي وهو معشوقه، وبوجود القدرة وهو مقدوره، وكل من كان عالماً عاشقاً غنياً قادراً كان شائياً لمعلومه ومعشوقه ومقدوره. وحينئذ فمشيئته ظهوره وحقيقة فعله، ومتعلق مشيئته تعين ظهوره وفعله وظهوره، وفعله مناط حضوره فهو الظاهر الحاضر فتدبّر فيه. وحاصل المقامين أنّ العبد لمّا كان في المرحلة الأولى مقيّداً بعالم الكثرة، فيرى تعيّن الظهور فيحكم بأنّه في حضوره، ولذا كان نظره في ثنائه إلى إضافة الحمد وجميع العوالم حتى الآخرة إليه في قوله: ﴿الْحَمْدُ للهِ...﴾ الآية. وأمّا في المرحلة الثانية فقد خرج عن التقيُّد في الجملة، وتوجّه إلى عالم الوحدة والظهور فيحكم بأنّ الحق ظاهر حاضر، وحينئذ فيوجّه قلبه إلى حضور المعبود فيقول: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، وإذا صارت هذه ملكة لك إن شاء الله فقد وصل الأمر إلى:

المرتبة الخامسة: وهي حضور القلب بكون عبادة الحق بالحق، كما يدلّ عليه باء البسملة منضمّة إلى قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ فإنّ مفادها أنّه بمشيئته الرحمانيّة والرحيميّة ظهرت المحامد كلّها لله ﴿رب العالمين...﴾ الآية، فكأنّه يقول العابد: بك إياك نعبد، وقد ظهر لك أنّه تعالى خلق الأشياء بالمشيئة، وخلق المشيئة بنفسها، وإذا كمل هذه المرتبة وشاهد أنّ عبادته للحق بالحق فقد وصل الأمر إلى:

المرتبة السادسة: وهي حضور القلب في الاستعانة ومقام (كنت سمعه وبصره) ومشاهدة أنه يسمع ويبصر ويبطش به، ولذا يقول: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فأسند جميع أفعاله من العبادة وغيرها إلى مشيئته، وفني من أفعاله جميعاً، وحيث توغّل في هذه المرتبة وكانت المشيئة ناشئة من أسمائه وصفاته فقد وصل الأمر إلى:

المرتبة السابعة: وهي الهداية والإيصال إلى صراط ذاته، وهو أسماؤه وصفاته؛ لأنّها عين ذاته، فتجلّى عليه اسماً بعد اسم، وصفة بعد صفة، حتى فني عن صفات

نفسه، وتخلّق بأخلاق ربه، وحيث إنّ ذات العبد مشهودة، ولذا يقول: ﴿اهْدِنَا﴾ فيصل الأمر إلى:

المرتبة الثامنة: وهي الاستقامة، فإنّ استقامة الطريق الذي قد عرفت أنّه أسماؤه وصفاته، وهي عينه، فالفناء فيها يوجب شهود ذاته تعالى، وهي صرف الجمال والجلال، وإذا تشرّف العابد بهذه الكرامة فقد وصل الأمر إلى:

المرتبة التاسعة: وهي العشق لذاته الملازم للفناء في ذاته تعالى سبحانه كما قال: «ربّ زدني فيك تحيّراً»[1]، وهذا مقام الضالين، وإذا وصل العبد إلى هذه المرتبة فقد وصل إلى:

المرتبة العاشرة: وهي الإنعام بالبقاء بعد الفناء، كما قال تعالى: ﴿الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ الآية.

تحقيقٌ: إنّ الإنسان قد قسّم في السورة إلى المهتدين إلى الصراط المستقيم، وإلى المغضوبين المعرِضينَ عنه[2]، ثم [قسّم] المهتدين إلى المنعمين والضالين؛ وذلك لأن المنعمين قد وصفهم الله بوصفين: أحدهما غير المغضوب عليهم، ثانيها: ولا الضالين، يعني أنّ المنعم عليهم من لم يعرض عن الصراط المستقيم حتى يكون مغضوباً، ولم يقع في الحيرة حتى يكون ضالاً بحيث بقي في فنائه، والشاهد أنّ الضالين لا يكون معطوفاً على المغضوبين، وإلا لزم التكرار لطائفة الأشرار، وعدم استيفاء الذكر لطائفة الأخيار، مضافاً إلى عدم الحاجة إلى ذكر حرف النفي مع العطف، بل التحقيق أنّ التعبير بكلمة (لا) أقوى شاهد على كون الضالّين من الأخيار، وذلك لأنّك إذا قلت: «إني لا أروح في دار عدوي ولا حبيبي»، يدل على أن الذهاب إلى دار حبيبي [الحبيب] لا يكون كذهابي [كالذهاب] إلى دار العدو في شرارته إلا أني لا أروح فيها لحكمة، وحينئذٍ فكلمة [لا] تدل على أنّ الضالين وإن كانوا مهتدين

(١) حديث مروي عن النبي (ص)، أكثر ما ينقله العرفاء والمتصوفة، ولم نستطع العثور عليه في كتب المحدثين المعروفة. وقد ورد في شعر ابن الفارض في قوله:

زدني بفرط الحب فيك تحيرا ... وارحم حشىً بلظى هواك تسعّرا

(٢) أي المعرضين عن الصراط.

إلا أني أستدعي أن لا أكون منهم باقياً على الفناء، بل استدعي البقاء بعد الفناء، وهذا هو الكمال التام، ومقام الإنعام، ولا حول ولا قوة إلا بالله ذي الجلال والإكرام.

تحقيق توضيح في مراتب الإنسان: اعلم أنّ للإنسان ظهر وبطن، وظهره علنه وجسده، وما سوى هذه الأمور بطنه، وهو سبع، وفيه بيان لطائف السبع: النفس والعقل والقلب والروح والسر والخفي والأخفى.

[البطن] الأول من البطون مرتبة حسّه ونفسه الناظرة إلى الحياة الدنيا وزخارفها المذكورة في قوله تعالى سبحانه: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾[1]، ومقتضاها الوقوع في مراتع البهائم والخلود فيها والانسراح معها بحسب قوتها العاملة ولسانها: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾[2]، أو ﴿وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾[3] ونظائرها كثيرة في القرآن، فتدبّر فيها أحوال هذه الطائفة وأعرض عنهم.

البطن الثاني: مرتبة عقله الشائق إلى اللذّات الباقية والحشر مع الملائكة، بل الجمع بين اللذّتين الدنيا والآخرة، ويبيّن لسانهم القرآن في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[4]، ومقتضى هذه اللطيفة الإلهيّة الخروج من مرتع البهائم والدخول في حوزة الكرائم من الأنبياء والأولياء الأعاظم، وحينئذ فيؤثر العقل في النفس حتى تتحرّك نحو ما ينبغي فعله كمّاً وكيفاً على حكومة العاقلة، وهذا مرتبة الإسلام، ولا يحصل إلا بعد معرفة المبدأ والمعاد وما بينهما من الحسنات والسيّئات، وما يترتّب عليها من الوعدات والوعيدات إجمالاً أو تفصيلاً بمرتبة عقله، ونهاية كماله إيصاله إلى مرتبة نفسه حتى يتولّد من مناكحة العقل والنفس قلب نفساني نوراني وهو:

البطن الثالث: وبه يدرك حضور جميع الأشياء والأعمال لدى الحق ومقام (وإن

(١) سورة آل عمران: الآية ١٤.
(٢) سورة البقرة: الآية ٢٠٠.
(٣) سورة الشورى: الآية ٢٠.
(٤) سورة البقرة: الآية ٢٠١.

لم تكن تراه فإنّه يراك)، ولسان هذه المرتبة قوله تعالى: يا أيّها الذين آمنوا: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتوا الزَّكَاةَ﴾[1]، وقوله: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾[2]، فإنّ التصديق العقلي على نحو الإجمال وهو تصديق المخبر الصادق (ع) على الوجه الكلي؛ كالتصديق بما جاء به النبي (ص)، إمّا بسبب خارجي من الآية والمعجزة، أو بسكون النفس وأمنية وجدانية، أو على نحو التفصيل، وهو التصديق بآحاد أخبار الصادق (ع) بالمبدأ والمعاد وما بينهما، والحسنات والسيئات وما يترتب عليها على تفاصيلهما، يوجب العبودية والإتيان بالأعمال الصالحة من غير حضورها لدى المعبود ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[3] لعدم تولّد القلب لهم، وإذا أثّر العقل الإيمانيّ المدرك للحقايق على النفس في إيجاد الأعمال الصالحة حتى تتنوّر فيتولّد له قلب في مرتبة النفس، وبه يحصل مقام (وإن لم تكن تراه فإنّه يراك). فيرى العابد حضور نفسه وعبادته، بل جميع الأشياء والأعمال لدى المعبود.

البطن الرابع: مرتبة روحه، وهو حصول الاطمئنان بحضور الحق، ومقام (اعبد ربك كأنك تراه)، ولسان هذه المرتبة قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾[4]، والفرق بين القلب والروح أنّ استحضار العقائد وتنوّر النفس بنور العبادة يوجب الالتفات بحضور الأشياء لدى الحق وأنّها محاضِرُه، وهذا مقام القلب، وقد يترّفع فيوجب الاطمئنان بحضوره، وهذا مقام الروح، ومنه يظهر لك وجه اختلاف الخضر (ع) وموسى (ع)، فإنّ الخضر يدرك الحضور فهو مأمور الحضور، وموسى(ع) يدرك المحضر وهو مأمور حفظ المحاضر، فيقع التنازع بينهما. وقد تشرّف زيد بن حارثة بهذا المقام؛ حيث قال له رسول الله (ص): «كيف أصبحت، قال: أصبحت مؤمناً حقاً، فقال (ص): إنّ لكل حق حقيقة، فما حقيقة إيمانك، قال: عزفت[5] نفسي عن الدنيا، فتساوى عندي ذهبها وحجرها ومدرها»، ثم قال: «وكأني أنظر إلى

---

(١) سورة البقرة: الآية ٤٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٥.

(٣) سورة الحجرات: الآية ١٤.

(٤) سورة النساء: الآية ١٣٦.

(٥) (بالزاء المعجمة؛ بمعنى أعرضت عنها أو عرفت نفسي الدنيا بالتخفيف والتشديد؛ بمعنى عرفت عيبها). وقد كانت هذه العبارة في المتن وأخرجناها إلى الهامش.

عرش الرحمن بارزاً»، إلى أن قال[(ص)]: «عرفت فالزم، فهذا مرتبة أن تعبد الله كأنك تراه»[1]. والحاصل أن الوصول إلى استحضار مراتب الإيمان يوصل الإنسان بمرتبة كأنه يشاهد الرحمن، وذلك لشهود نفسه من مراتب علمه وحضوره لربه، وبشهود حضوره لديه كان يشهد الحق الحاضر، ولذا يقول لزيد بن الحارثة: «فهذا مرتبة أن تعبد الله كأنك تراه». كما يقول له ابن حارثة: «وكأني أنظر إلى عرش الرحمن بارزاً»، حيث إن حضوره في هذه المرتبة لا يتجاوز عن العرش؛ لأنّ العرش حقو الرحمن ومنتصف فيض السبحان، ونهاية عالم الوحدة، وبداية عالم الكثرة. وحينئذٍ فابن حارثة يدّعي حيطته على جميع العوالم الجسمانيّة، وهي العرش وما حواه، وهذا وإن كان ظاهراً في إدراكه المحضر ومقام القلب إلا أنّ إضافة العرش إلى الرحمن يدلّ على إدراكه الحضور، مضافاً إلى قوله (ص): «عرفت فالزم، فهذا مرتبة أن تعبد الله كأنك تراه»، فهذا مرتبة إدراك الحضور ومقام الروح.

ثم اعلم أنّ المراد من كون الإيمان حقاً، أي ثابتاً، وصوله إلى مرتبة القلب وحصول الاطمئنان بتوسط يد الذكر ﴿أَلاَ بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[2] حتّى يتولّد الروح، ولسان هذه المرتبة قوله تعالى سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾، كما أنّ وصوله إلى مرتبة النفس بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة. وبالجملة بتوسط يد العبادة يصل الإيمان إلى نفسه فيتولّد القلب النفساني النوراني المدرك لكونه حاضراً للحق، وعلمه الفعلي، رزقنا الله وإياكم.

وأما قوله (ص): «لكل حق حقيقة» فهو سؤال عن وجه ثبوته وحقيقته فاستدل له بإعراضه عن الدنيا وزخارفها. ومن هنا نعرف أنّ التعبير عن مقام الإيمان الإجمالي بالحق وعن التفصيلي بالحقيقة لا يناسب المقام كما عن بعض الأعلام، بل الحق والحقيقة معناهما واحد وهو الثبوت؛ فالمقصود من قوله (ص): «لكل حق حقيقة»، سؤال النبي (ص) عن وجه ثبوته، حيث قال: أصبحت مؤمناً حقاً، فيجيبه بالإعراض عن الدنيا، فتدبّر.

---

(١) رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن ... عن أبي عبد الله (ع) عن النبي (ص)، مع اختلاف في بعض عباراته. انظر: الكافي، ج٢، ص٥٤.

(٢) سورة الرعد: الآية ٢٨.

البطن الخامس: مرتبة سره؛ بمعنى السر الإلهي، وهو الوجود المفاض على حقيقته، فإنّ هذا الوجود إن خرج عن مراتب التعلّقات الكونية وأدرك حقيقته وفقره وهو الخلوُّ عن الغيرية، بل الخلوُّ عن رؤية الخلوِّ، فقد تحقّق بأنّ [أنّ] هويّته عين الربط به، لا أنّه شيء له الربط، وذلك إنّما يحصل بعد توجه الروح إلى النفس المطمئنّة، فيخرج من مشيمة جمعيّة النفس واستحضارها ما تعقله قلب تشاهد به حضور الحق وظهوره، وذلك يسمّى بالقلب في مرتبة الروح، وهو السر.

توضيحه: أنّك قد عرفت سابقاً أنّ الإنسان بإدراك حضور الحق يتشرّف بمقام الروح، ومقام (كأنّك تراه)، وحينئذ فإذا نظر إلى ذاته وحقيقته وشاهدها أنّها شيء هو الربط لا أنّها شيء له الربط، فنتيجة هذا النظر استحضار ظهور الحق وشهوده. فهذا القلب الذي أُفيض عليه صار مورداً لتجلّياته بأسماء الظاهر اسماً بعد اسم، وصفة بعد صفة، بحيث يمتاز عند المتجلّي له الأسماء بخصوصيّاتها من الأسماء الجزئيّة إلى الكليّة المحيطة حتى ينتهي إلى أن يصير قابلاً للتجلي بجمعية الاسم الظاهر فيتمكّن في هذه المرتبة، بحيث لا يتأثّر عن التلوين من حيث خصوصيات الأسماء الظاهرة، وحينئذ فالشؤون الإلهيّة والكثرة النسبيّة العلميّة التي صورتها تلك الحقايق الكونيّة صارت مرآة للوحدة الوجوديّة، فاستولى على السالك الوحدة الوجوديّة بحيث لا يرى شيئاً إلا ورأى الله، كما قال (ع): «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله...»[1]. ففي هذا السر الوجودي يرتفع حجاب الكثرة بظهور الوحدة الوجوديّة في جميع مراتبه من الحسيّة والمثاليّة والروحيّة، ويصير السالك متحققاً بهذه الوحدة، وهذا مرادهم من قولهم: وللسر الإلهيّ، أي الوجود المضاف إلى الحقيقة الإنسانيّة من حيث ظهوره العينيّ في مراتب الكون روحاً ومثالاً وحساً بطن خامس فإنّ المراد شهود وحدة الوجود وظهور حكم التوحيد الوجودي في وجود السالك بجميع مراتبه وتحققه به، ولسان هذه المرتبة سورة التوحيد.

البطن السادس: وإذا تم السير الأول بظهور الوحدة في مرآة الكثرة نزولاً، فيشرع في مرتبة العروج بعنايته تعالى بظهور الكثرة الباطنيّة في مرآة الوحدة الظاهرة؛

(١) انظر: **شرح أصول الكافي**، ج٣، ص٨٣.

وذلك لأنّ هذا الوجود الذي هو مرتبة ظهوره وتعينه، وكان السالك متحققاً به لما كان مظهراً لأسمائه وعلمه، صارت الوحدة المشهودة مرآة للكثرة العلمية النسبية الإلهية، فإذا توجَّه السالك بهذا المعنى واستحضره، بحيث صار قابلاً لأن يتجلّى الحق عليه باسمه الباطن، فهذه الحالة الحاصلة من توجه السر إلى الروح تسمّى بالقلب في مرتبة السر، وهو الخفي القابل لتجلي اسمه الباطن، فيتدرّج في العروج من الوحدة الوجوديّة العينيّة إلى الكثرة الأسمائيّة النسبيّة العلمية، فيظهر عليه بأسمائه البطون اسماً بعد اسم، وصفة بعد صفة حتى يصير قابلاً لأن يتجلّى بجمعيّة الاسم الباطن، فيتمكّن في هذا المقام ولا ينفعل عن التلوين من حيث خصوصيّات الأسماء الباطنة، وحينئذٍ فهو حائز لشهود الكثرة في الوحدة، بحيث يكون متحقّقاً في المرتبة الوسطيّة الاعتداليّة التي كان نسبته إلى الأسماء الباطنة على حد سواء، كما كان في سيره الأول كذلك متحقّقاً. وبعبارة أخرى يصير بهذا السلوك عالماً بالعلوم الغيبيّة والأسرار الإلهيّة، والحقائق الكونيّة على نحو ما هي عليه في الحضرة العلميّة، وحينئذ فالوحدة الوجوديّة صارت مختفية في الكثرة الشؤونيّة والصور العلميّة، وهي ظاهرة عليه، وفي هذا المقام يتحقّق النبوة والولاية والخلافة وغيرها عموماً وخصوصاً للعلم بالأعيان الثابتة، ولسان هذه المرتبة الآيات الواردة في آخر سورة الحشر ونظائرها ﴿هُوَ اللهُ الَّذي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ* هُوَ اللهُ الَّذي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلاَمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ* هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[1]، وهذا مرادهم من قولهم: ومن حيث بطونه الاستعدادي في قلب الإنسان القابل لتجلّيه باسمه الباطن بطن سادس، فإن للسر الوجودي من حيث ظهوره التوحيد الوجودي في الكثرة العينية نزولاً، ومن حيث بطونه واستعداده المأخوذ من مقام علمه وفيضه الأقدس الكثرة العلمية والشؤون الإلهية عروجاً.

البطن السابع: وإذا تحقق السالك تارة بالوحدة باستحضار ظهورها في الكثرة العينيّة، وأخرى بالكثرة العلميّة باستحضارها في عين تلك الوحدة الوجوديّة،

---

(١) سورة الحشر: الآيات ٢٢، ٢٣، ٢٤.

ونظر إلى عدم تمكّنه من الجمع بين الحضرتين؛ لأنّ أحكام كل من الظاهر والباطن بخصوصيّاتها تكون مستلزمة للاحتجاب عن أحكام الآخر، وحينئذ فالسالك في هذا المقام مقيّد بحكم أحد التجليين، وحيث إنّ هذا نقص فلا بدّ وأن يخرج من هذا الاحتجاب بعناية الله؛ لأنّ اجتماع اسم الباطن والظاهر واستحضارهما يقتضي مظهراً فيتولّد القلب الجامع للحضرتين، ولذلك لو نظر إلى هذا السر الوجوديّ الذي هو الظاهر والباطن، واستحضر هذا المعنى حتّى صار قابلاً لأن يتجلّى الحق عليه بالبرزخيّة الجامعة بين الحضرتين، فتلك الحالة الحاصلة من امتزاج الاسم الظاهر والباطن يسمّى بالأخفى، والقلب الجامع لتجلّي الإسمين وتحققه بالحضرتين ولا يشغله شأن من الشأنين، وهذا صار مظهراً للبرزخيّة الثانية، والتعيّن الثاني، وهو الواحدية، وحينئذ فالسالك المتحقّق بأسماء الظهور وأسماء البطون يصير مرآة للصفات الإلهيّة ظهوراً وبطوناً، ويكون السالك في هذه المرتبة في عين التلوين متمكّناً، ويظهر بأيّ مرتبة شاء، وهذه المرتبة مرتبة أولي العزم من الرسل والأنبياء والكمّل والأفراد التابعين لهم (صلوات الله عليهم)، وهذا مرادهم من حيث جمعه الرحمانيّ بين الظهور والبطون في دائرة الصفات الألوهيّة التي هي المفاتيح الثانية للبرزخيّة الثانية بطن سابع، فإن هذه المرتبة مكمونة للسر الوجودي، فإذا جلى واستجلى بعناية الله فقد تخلّع بالكرامتين، وتشرّف بالشرافتين.

ومن هنا، ظهر معنى قول مولانا أمير المؤمنين صلوات الله عليه: «لم تره العيون بمشاهدة الأبصار، ولكن تراه القلوب بحقايق الإيمان»[1]. فإنّك بعدما عرفت من أنّ حقيقة الإيمان الاستحضار، وهو إما استحضار في مرتبة القلب النفساني بحضورك عنده، ومقام (وإن لم تكن تراه فإنّه يراك)، وإنّك علمه، وإما استحضار في مرتبة الروح بحضور الحق، ومقام (اعبد ربك كأنّك تراه)، وإما استحضار في مرتبة السر الوجودي من حيث الظهور، وهو استحضار القلب ظهور الحق وشهوده، والتوحيد الوجودي، ومقام (لم أعبد رباً لم أره)، وإما استحضار في تلك المرتبة من حيث البطون وقلبه الخفوي، وإما استحضار في تلك المرتبة من

(١) حديث مروي عن أمير المؤمنين (ع) في جواب من سأله هل رأيت ربك؟ انظر: الشيخ الصدوق، الأمالي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم، ١٤١٧هـ.، ص٤٢٢.

حيث الظهور والبطون وقلبه الأخفوي، فهذه الاستحضارات بهذه القلوب الخمسة حقائق الإيمان، وبها يصح مشاهدة الرحمن ونهاية مراتب القلوب القلب الأحديّ الأحمديّ كما سيأتي، ثم إذا وصل السالك إلى هذه المرتبة من المظهريّة للاسم الظاهر والباطن، وصار مظهراً للأسماء الكليّة الإلهيّة، ومظهراً للبرزخيّة الثانية وهي التعيّن الثاني أي مقام الواحديّة ومقام الجمع، فإنّ البرزخيّة الأولى هي الأحديّة الواقعة بين عرش الهويّة وسماء الواحديّة، وهذا مقام جمع الجمع والتعيّن الأوّل، وبعد تلك المرتبة بقيت مرتبة أخرى، وهي ملاحظة اجتماع الأسماء الذاتيّة في مقام الأحديّة، وهذه الصفات الكليّة في مقام الواحديّة، فإنّ هذا الاجتماع يقتضي مظهراً وهو القلب الأحديّ الأحمدي، وذلك إذا استحضر بقلبه الجامع بين الحضرتين؛ أي كمالاته الذاتيّة وكمالاته الأسمائيّة، يتحقّق له حالة تسمّى تلك الحالة بقلب تقي نقي أحدي جمعي أحمدي، ويصير مظهراً وصورة للتعيّن الأول، وهذا هو التجلّي الذاتيّ الأحديّ المخصوص بالمحمديين(ص) ، وليس وراء هذه المرتبة إلا الهوية الغيبيّة، ولا يقتضي اسماً ولا رسماً ولا مظهراً، ولقد شهد الحق بهذه المقامات لنبيّه محمد(ص) حيث قال تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى* فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾[1]، فيه مطالب:

[المطلب] الأول: أنّ لحقيقة الوجود بعد مرتبته الحقيقيّة فيه مراتب:

أولاها: الوجود الظلّي ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾[2]، فهو ظل الله الذي امتد حتّى بسط على رؤوس الماهيّات الإمكانيّة، وقد يعبَّر عن هذه المرتبة بمقام المشيئة: «خلق الله الأشياء بالمشيئة، وخلق المشيئة بنفسها»؛ أي لا بمشيئة أخرى، وإلا فيسلسل، وبالحق المخلوق به كما في قوله الحق. وأخرى بالوجود المطلق. وثالثة[3]بالفيض المقدس. ورابعة بنفس الرحمن. وخامسة بالأمر الواحدة ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلاَ وَاحِدَةٌ﴾[4]. وسادسة بمقام كن الوجودية كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ

(١) سورة النجم: الآيتان ٨، ٩.
(٢) سورة الفرقان: الآية ٤٥.
(٣) أي ويعبر ثالثة بـ....
(٤) سورة القلم: الآية ٥٠.

إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1]. وسابعة بالاسم الأعظم في قوله: ﴿بسم الله﴾. وثامنة بالمقام الأحمدي. وتاسعة بالمقام العلويّ. وعاشرة بالولاية المطلقة، إلى غير ذلك من الاصطلاحات على حسب المناسبات في المقامات.

«عبـاراتنا شتى وحسنـك واحـد وكـل إلى ذاك الجمـال يشيـر»

وهذه المرتبة من الوجود مطلقة من جميع الجهات إلا من جهة تقوّمه بالحي القيوم، فيكون وجوده وجوداً متدلّياً حيث يكون نفس ذاته الربط ومحض الربط.

وثانيها:[2] مراتب تعيّنات تلك المشيئة بالعقل المهيّم، ثم بالعقل الأول والصادر الأول، إلى نهاية الجبروت الأعلى والأسفل؛ أي عالم القضاء والقلم الأعلى ﴿وَالصَّافَّاتِ صَفًّا﴾[3]؛ أي العقول الطوليّة والعرضيّة، ثم بالنفس الكلية واللوح المحفوظ والنفوس المنطبعة إلى تمام عالم الملكوت، إلى أن يصل بسط الفيض الرحمانيّ إلى الهيولى القابضة، وإلى هنا يتمّ قوس نزول دائرة الوجود، وهي نقطة مقبض قوسه؛ فالمشيئة نقطة الفيض، والهيولى نقطة القبض، وليس بعدها حركة نزوليّة.

المطلب الثاني: إذا تراكم الفيض إلى نقطة القبض فيتحرّك انعطافياً إلى الامتداد الجسماني، ثم إلى الطبع العنصري، ثم إلى المادة الجماديّة، ثم إلى المادة النباتيّة، ثم إلى المادة الحيوانيّة، ثم إلى المادة الإنسانيّة وهي الأرضين السبع، ثم إلى سماوات النفس والعقل والقلب والروح والسر والخفي والأخفى، وهي اللطائف السبع كما قيل:

طـاف العطار مدن العشق السبعة ونحـن ما زلنا في أول الزقـاق[4]

المطلب الثالث: نهاية هذه الحركة الانعطافيّة الصعوديّة الوصول إلى نقطة الفيض المقدَّس والرحمة الواسعة الرحمانيّة، وصيرورة أُفق المتحرّك موافقاً لأفقه، ويستحيل عدمه لتماميّة فيضه وكامليّة الهيولى في قبضه. وبعبارة أخرى: حيث تكون النقطة

---

(١) سورة النحل: الآية ٤٠.
(٢) أي ثانية المراتب.
(٣) سورة الصافات: الآية ١.
(٤) ترجمة لبيت من الشعر الفارسي والأصل الفارسي هو:
هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز أندر خم يك كوچه ايم

الأولى تامّة الفائضيّة، والنقطة الأخرى تامة القابضيّة، فلا محالة ينجر إلى الوصول إلى هذا الأفق.

المطلب الرابع: وحيث قد عرفت لزوم الوصول إلى الأفق الأعلى البتة، ولم يصل إليه أحد من الأولين إلى[1] خاتم النبيين كما نطق به القرآن بأنّه خاتم دائرة الوجود، وأنّه (ص) ﴿**دَنَا فَتَدَلَّى* فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى**﴾[2].

المطلب الخامس: في معنى قاب قوسين:

فنقول: إنّ القاب هو قطعة من الدائرة، فهو قوس، إلا أنّ الفرق بينه وبين القوس بالإطلاق والتقييد؛ فالقاب قطعة هي بين المقبض والسِّيَة، والقوس أعم منه[3]؛ فالمعنى أنّه قاب من قوسين، وهما قوسا دائرة الوجود نزولاً وصعوداً؛ أي من نقطة المشيئة إلى الهيولى التي هي مقبض الفيض ومنها إلى الوجود المتدلّي، وهو المشيئة، ومنه يظهر أنه ليس قابي القوس؛ لأنّه هناك قوسان ولهما مقبض، فكأنه بيده الرحمانيّة أخذ الهيولى، وأفاض عليها حتّى تحرّكت إلى الأرضين السبع إلى السماوات إلى الأفق الأعلى والمشيئة العليا.

إذا عرفت هذه المطالب فنقول: إنّه (ص) خرج عن أنانيّته وفَنِيَ عن نفسه حتّى دنا من ربه؛ بحيث لم يكن بينه وبين ربه أحد فكان هو (ص) وجوداً متدلّياً، وإذا كان هو (ص) كذلك فكان هو (ص) أحد قوسي دائرة الوجود، وهو من نقطة المقبض إلى المشيئة، وهي رأس السيئة، فبه تمّت دائرة الوجود وختم مقام الولاية الكليّة والنبوّة المطلقة الإلهيّة، بل إذا نظرت إلى وصوله إلى الأفق الأعلى وصيرورة مقامه نفس المشيئة والخروج عن جميع الحدود والتعيّنات، حَكمتَ بأنّه تمام دائرة الوجود؛ لأنّها ليست إلا المشيئة وتعيّناتها، وهو (ص) كذلك كما لا يخفى، ولذا أضرب تعالى شأنه عن مقام قاب قوسين بقوله: ﴿**أو أدنى**﴾؛ أي بل أدنى.

والتحقيق أنّ العرب في عقد الاتحاد والمعيّة كانوا يضعون بينهم القوس ويجعلون

(١) كذا في المتن ويبدو أنها (إلا).
(٢) سورة النجم: الآيتان ٨-٩.
(٣) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة سأو.

أياديهم على وسط القوس، كما يضع النبّال يده عليه كنايةً عن تعلّق قوّتي معك، فيقولون: نحن قاب قوسين يعني قرب زيد من عمرو، بمقدار قرب عمرو منه، فإن القرب من المقبض إلى رأس السيئة، فمقدار قرب كل من الآخر مقدار قرب الآخر منه، فكأنهم يقولون: كلما كنت معي كنت معك. فيتحقق عقد الاتحاد والمعيّة بينهم. إذا عرفت هذه فصيرورته (ص) وكينونته قاب قوسين عبارة عن قربه (ص) من ربه بمقدار قربه تعالى منه، ولمّا كان قربه تعالى من محمد (ص) من نقطة الفيض إلى نقطة القبض، كان قربه (ص) منه تعالى من نقطة القبض إلى نقطة الفيض؛ لأنّ مَنْ سواه لم يكن قربه بهذا المقدار، بل لم يصلوا إلى نقطة الفيض حتى يكون موافقاً لقربه تعالى منه، ومنه ظهر أنّه (ص) أحد القابين والقاب الآخر من المشيئة إلى الهيولى، وحينئذٍ فمجرّد أنّ للقوس قابين لا يصح أن يقال: إنّه من باب القلب، كما قيل، أو أنه (نعوذ بالله) غلط، كما قال به بعض الملحدين، بل نقطة المقبض يجعل كلا القوسين قابين، وكل واحد من المدنو والمدنو منه قاب، فإذا كان (ص) قاب قوسين كان تعالى سبحانه أيضاً قاب قوسين، غاية الأمر أنه تعالى قرب بمقام مشيئته من هيولى عبده، وقرب هيولى عبده من ربه بوصوله إلى مقام مشيئته، كما قالوا: نحن مشيئة الله. فكان قربه من ربه بمقدار قرب ربه من عبده، فتدبَّر فيه.

المطلب السادس: إذا عرفت هذا فنقول: إنّه تعالى سبحانه أضرب عن هذا، وقال: ﴿أو أدنى﴾؛ بمعنى بل أدنى، يعني قرب محمد من ربّه أدنى من ذلك، وهو عبارة عن قربه من الله بمقدار أحديّته وفنائه فيها كما ظهر في ما مرّ.

الآية الثانية في سورة فاطر: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾(١).

بيانها: أنّ نفس هذه الموجودات المحدودة روابط صرفة، وذواتها متعلّقة كتعلّق الأضواء والشروق بذيها، فإنّك تشاهد انعدامها عند انسداد الروازن(٢)؛ يعني آن السداد عدمها كما لا يخفى، ويدلّ على ما ذكرنا أنّ هذه الوجودات لا تكون نفسها قيومها، ولا لعالم ملكها حتى يبقى في الملك دائماً، كما قال تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾(٣)، ﴿أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ﴾(٤). وهكذا لا يكون حافظاً لخصوصيّات وجوده من صفاته وأحواله؛ كالحسن والجمال والصحة والكمال والعزة والمال، وكذلك الأمر في غير الإنسان، بل هو فيه أوضح من أن يخفى، وإذا كان الأمر كذلك في الكل فاحكم بكون الكل فقراء، فذواتهم تدلّ على حاجتهم وفقرهم، وبفطرة الفقير بالذات تثبت الغنى بالذات، فالكل على حسب ذواتهم يقولون: نحن الفقراء إلى الله والله هو الغني، وإذا كان هو غنيّاً على الإطلاق فهو حميد ومحمود على الإطلاق، فكل صفة كمال هي له وإلا فلم يكن غنياً، فيكون كل مدح وحمد مخصوصاً به، وإن كان الحامد غافلاً عنه لحدّه ومحدوديّته والعاقل لا يحجبه شيء.

أمّا قوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ * وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللهِ بِعَزِيزٍ﴾(٥) الإذهاب، إمّا الإماتة قبل الآجال النوعيّة فتكون القضيّة فرضيّة لا وضع لمقدمها، فكأنّه قال: «لكنّه لم يشأ فلم يأت بخلق جديد»، لكن فيه تخويف وتهديد لتسوية الوضع والرفع بالنسبة إلى قدرته، وكلاهما يتبعان لحكمته، فإذا اقتضت الحكمة

(١) سورة فاطر: الآية ١٥.
(٢) الروازن جمع روزنة وهي الكوة التي يدخل منها ضوء الشمس إلى البيت.
(٣) سورة الزمر: الآية ٣٠.
(٤) سورة الأنبياء: الآية ٣٤.
(٥) سورة فاطر: الآية ١٦، ١٧.

الوضع فيضع كما أذهب الخلق في عصر نوح (ع)، وأذهب بعض الطوائف، وأعلن القتل في العالم ﴿اقتلوا أنفسكم﴾ في بني إسرائيل، وهكذا في زماننا، ويؤكده بقوله: ﴿وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللهِ بِعَزِيزٍ﴾، فلا يكون متعذّراً ولا متعسراً عليه تعالى لغناه الذاتي؛ وإمّا أن يكون المراد الخلع، وهذا هو المناسب للمقام؛ لأنّها في بيان كيفيّة الافتقار وقيوميّته تعالى في كل آن، فالقضيّة واقعيّة، فوضع المقدّم دائمٌ فيها لبداهة أنّ النور المفاض من الشمس كلّ آن لا يكون إلا غير ما في سابقه ولاحقه، ولا يبقى آنين، ومن استمرار الفيض يُتخيَّل أنّه واحد، وإلا ففي حاق الواقع إخفاء وإظهار وإماتة وإحياء، فدائماً يكون العالم في موت وحياة، فكل آن في شأن ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[1]، وإن شئت تحقيق ذلك فلاحظ الضوء الحاصل من الشمس بواسطة الروزنة إلى البيت وانعدامه باليد آناً، فتمام الآنات انعدام وانوجاد كما لا يخفى، ولم يبق آنين كما هو الواضح؛ وحينئذٍ فقوله: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ مؤكِّد لفطرة الفقر، وموضح لكيفيّة قيوميّته تعالى، وكأنه قال: لكنّه شاء وأذهبكم في كل آن، وأتى بخلق جديد في كل آن، وذلك لازم التعلّق الفطريّ والربط الذاتيّ. واعلم أنّ الفيض لا يبقى آنين، وإلا لزم استقلاله، وقد عرفت أنّه عين الربط بالمفيض. ثم مع بقائه في الآن الثاني فإمّا يفيض مع ذلك على المحل أو لا، فإن أفاض لزم اجتماع المثلين، وإن لم يفض لزم الإمساك والتعطيل، وهو تام الفاعليّة، وكامل الإفاضة، ولا يمكن قطع الفيض، وحينئذٍ فكل آن فيض آخر غير الفيض الأول فلا تكرار في التجلّي، وإذا قد عرفت ذلك فما حال الفيض الأوّل، هل يكون منقلباً إلى العدم بمعنى صيرورة الوجود عدماً وهو محال، أو يكون مجتمعاً مع العدم فاجتمع النقيضان وهو محال؟

وإذ قد عرفت هذا فنقول: إنّ للوجود ظهور وبطون من غيب مشيئته. وبطونه ظَهَر في عالم الشهادة، ومن عالم الشهادة وقع في الغيب والبطون، وعلى هذا فلكلّ شخص في كل آن ظهور، وهو في الآن اللاحق واقع في البطون، وله في هذا الآن ظهور آخر، وله أيضاً بطون، فهو في الظهور والبطون دائماً، وإذا تم مراتب ظهوره وانتقل آخر ظهوره إلى عالم الغيب فيشاهد جميع ظهوراته، فيقول: ﴿مَالِ هَذَا الْكِتَابِ

(١) سورة الرحمن: الآية ٢٩.

لاَ يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلاَ كَبِيرَةً إِلاَ أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾[1]، وإذا كنت دارياً بما ذكرنا تحفظ مراتب ظهوراتك من العيب والشين، حتى لا ترى بعد تماميّة مراتب ظهوراتك ما يسوؤك ويعذبك، وحينئذٍ تفهم أن لا يكون الجزاء إلا بما عملت فتدبَّر فيه.

(١) سورة الكهف: الآية ٤٩.

في الـــذوات الإمـــكـــانيّـــة

الآية الثالثة في سورة إبراهيم: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾[1].

وفيها مطالب:

[المطلب] الأول: في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ﴾، أنّه جرى ديدن الرسل في الاستدلال لأممهم، بحيث لا يبقى معه الشكّ في وجود الصانع أن ينظروا إلى السماوات والأرض، وما يحدث فيهما، بحيث لا ينتهي إلى الدور والتسلسل، أمّا وجوداتها فقد مرّ في الفطرة الافتقاريّة، أمّا ذواتها وهي غير وجوداتها عقلاً، ولا تأبى عن الوجود والعدم، فهي في حد الإمكان، وذلك جهة الحاجة والافتقار إلى العلة.

المطلب الثاني: في قوله تعالى: ﴿فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾؛ يعني كأنّهم يقولون لهم: إنّ سلسلة الممكنات ولو لم تكن متناهية بمنزلة ممكن واحد يحتاج إلى العلّة والمؤثّر، ولا يمكن أن يكون إحدى هذه السلسلة علّة ومؤثّراً؛ لأنّه من تلك السلسلة، وقد فرضنا أنّ كل واحد على سبيل القضيّة الحقيقيّة من الممكنات محتاج إلى المؤثّر، فكيف هو أحدها؟ فلا بدّ وأن يكون خارجاً عنها، وحينئذ فالخارج لا يمكن أن يكون العدم والماهيّة، فليس إلا الوجود الغير الممكن؛ لأن المخرج من الليس ليس إلا الأيس[2].

فإن قلت: فبالأولويّة الذاتيّة يترجّح.

قلت: هي مع أنّها تنافي فرض الإمكان تكون داخلة في الواجب؛ لأنا لا نعني بالواجب إلا ما كان بذاته مترجّحاً؛ فمعناه أنّ الممكن يترجّح وجوده على عدمه بما هو أولى بالوجود ذاتاً، وأما الأولويّة الغيريّة بمعنى كون الشيء أولى بالوجود بسبب

---

(١) سورة إبراهيم: الآية ١٠.

(٢) أي الوجود الذي لا يتصف بالإمكان وهو الواجب. والليس والأيس مصطلحان فلسفيان يقصد بالأول العدم وبالثاني الوجود.

الغير، فإن صار واجباً به فهو المراد من قولهم: الشيء ما لم يجب لم يوجد، وإن لم يجب بسبب الغير وبقي على صرف الأولويّة فلم ينقطع السؤال عن أنّه لم وجد وبم وجد؟ لاستوائه على حدّي الوجود والعدم، مع أنّه لو فُرِض كون الأولويّة بأولويّة أخرى، فيقال: إنّ طبيعة الأولويّة بأجمعها على نحو القضيّة الحقيقيّة تحتاج إلى الغير، وهو الموجب لها، ولو كانت الأولويّات غير متناهية فإنّ كلّ أولويّة ليست بخارجة عن السلسلة المحتاجة، فالكلام فيه كالكلام في الأصل، فلاحظ وتدبّر.

المطلب الثالث: في قوله تعالى: ﴿يَدْعُوكُمْ﴾؛ الدعوة على قسمين: قسم بواسطة مظاهره من الأنبياء والأولياء وهم وسائط الدعوة. وقسم من غير واسطة، وهنا هو القسم الأخير؛ لأنّ الدعوة بالماهيّة الإمكانيّة، فكأنه يقول تعالى: «أيّها المفطورون بالفطرة الإمكانيّة هل تدرون إلى من تفتقرون؟»، فيقول المتلبّسة [المتلبسون] بتلك الفطرة: «اللهم نعم نحن نفتقر إلى من لا يفتقر».

المطلب الرابع: في قوله: ﴿لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ﴾؛ الغفران هو الستر والحجاب بين العبد وما هو نقص له، والنقص في المقام هو ذنب الجهل بمقامه تعالى، وهذه الظلمة لا ترتفع إلا بنور المعرفة وإدراكه في مرتبة العقل، مضافاً إلى أنّ المعرفة هنا معرفة الكامل وما هو عين الكمال وصرفه؛ لبداهة أنّ الكمال في دائرة الوجود، وهو نفسه وصرفه، كما هو قضيّة الفطرة والنقص في دائرة العدم، وإذا كان عارفاً به صار محباً له؛ ضرورة أنّ الكمال محبوب بالذات كما أنّ النقص مبغوض كذلك، وحينئذ فيلزم منه العبوديّة والخضوع كما هو لازم عالم الحب والعشق، فيلزمه فناء الناقص في الكامل والتحقق والتخلق بصفاته وأخلاقه، فعند ذلك يحتجب عن نقصه ويستر عنه ذاته وصفاته وأفعاله، «وجودك ذنب لا يقاس به ذنب»، ويظهر لديه مقامات الربوبيّة كما أنّ الكمّل في مقام المعرفة يتحقّق له العبوديّة التامّة، ومنه يظهر شهادة الحسين(ع)، وإظهار عبوديّته له بجميع شؤونه وإضافاته، كما يظهر

لك سر صيرورته ثار الله[1]، وأنه تعالى دية له (ع) [2]، فإنّ الفاني حكمه حكم المفنى فيه، والعبوديّة جوهرة كنهها الربوبيّة[3].

المطلب الخامس: في قوله تعالى: ﴿وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى﴾، الظاهر منه اختصاص أهل الإيمان بالتأخير، مع أنّ للكل الأجل المسمّى، فكيف يتحقّق الاختصاص بهم دون غيرهم؟ فيه وجوه:

[الوجه] الأول: أنّه لا إشكال في أنّ المجيء إلى الدنيا إنّما هو لتكميل المراتب الإنسانيّة، وهو أمر تدريجي، فلا محالة يحتاج إلى البقاء في دار الدنيا، ولذا قال(ع): «الدنيا مزرعة الآخرة خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي»[4]. كما أنّ الغرض من غرس الأشجار هو الإثمار وكماله بوصوله إلى حدّه، فالغرض من العمر تعمير الآخرة، وأهل الإيمان هم الذين تعلّق غرض الحق بوصولهم إلى حدودهم فلا محالة يؤخّرهم إلى أجلٍ مسمّى، وهذا بخلاف غيرهم ممن لم يكن متعلّقاً للغرض إلا تطفّلاً، وذلك نظير الحيوانات المطلوبة للإنسان، فجدّيّة الإنسان في مواظبتهم[5] إنّما هي لكونها متعلّقة للغرض، وإلا فكلبُ الهراش حيث لم يتعلّق غرضه به فلا جدّ في حفظه ونظمه إلا إذا كان هناك غرض آخر يستتبعه، ومنه ظهر أنّ التأخير إلى أجل مسمّى لا يلازم طول العمر، فإنّ بعد الوصول إلى الكمال لا وجه لإبقائه في الدنيا، بل لا بدّ من الارتقاء إلى عالم البقاء إلا لمصلحة أخرى موجبة لذلك هي علّة قاسرة؛ كالأنبياء والأولياء لتربية العباد، وتعمير البلاد.

وخلاصة ما ذُكِر، أنّ متعلّق الغرض في الإيجاد والإبقاء هو أهل الإيمان، فلا محالة تنالهم الرحمة الرحيميّة، وتوصلهم إلى حدودهم ولو أياماً قبل الموت لبطلان

---

(١) اشارة إلى مقطع من زيارة وارث المعروفة. انظر نصها: في الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، ١٤١١هـ.، ص٧٢٠.

(٢) لم نعثر لهذا الكلام على مصدر

(٣) مروي عن الإمام الصادق (ع)، في السيد علي البهبهاني، الفوائد العلية، مكتبة دار العلم، الأهواز، إيران، ج٢، ص٣٩٤.

(٤) انظر: ورد ما يقرب منه في المعنى واللفظ، في: الحر العاملي، الجواهر السنية في الأحاديث القدسية، مكتبة المفيد، قم، لا تاريخ، ص٣٦١.

(٥) المواظبة كلمة تستخدم في الفارسية بمعنى المحافظة والاهتمام بشيء.

نقض الغرض من الحكيم، وقد ورد أنّ المؤمن ليظهر سعادته قبل موته، حيث قال: «من كتبه الله سعيداً وإن لم يبق من الدنيا إلى كفواق ناقة ختم له بالسعادة»[١]؛ والفُواق كغُراب بين الحليبتين، فإنّه تُحلَب ثم تترك في الجملة فيرضعها الفصيل ليدرّ، ثم تُحلب، أو ما بين فتح يدك وقبضها على الضرع، وحينئذٍ فالأجل المسمّى للإنسان بما هو هو زمان استكمال نفسه، ولا يستقرّ أرواحهم في أبدانهم بعد استيفاء حظوظهم من أبدانهم، وأمّا الإنسان بما هو وليّ مكمّل فهو زمان استكمال الآخرين على حسب المصالح. ولولا الآجال التي قُدِّرت لهم لم تستقر أرواحهم في أجسادهم[٢]. فتلخّص أنّ المؤمن والكافر وإن كان كلاهما يؤخَّران إلى أجل مسمّى، إلا أنّ المقصود بالذات في التأخير والتعمير هو الإنسان المؤمن، والدنيا ضيافة وتجارة وزراعة، والآخرة دار راحة ولذة، وأمّا الكافر فهو متطفّل في ذلك لا اعتناء بشأنه، ﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلاَ دُعَاؤُكُمْ﴾[٣].

[الوجه] الثاني: أنّ التأخير وإن كان بالنسبة إليهما إلا أنّ أحدهما ينتفع به لأنّه في طول عمره وأزمنة وجوده في كلّ الأمكنة يعبد الله بأيّ وجه وأيّ عمل، حتّى الأكل والشرب والجماع والنوم وغيرهما، والآخر لا ينتفع به، بل يستضر به، وذلك نظير البطالين لأعمارهم، والمفسدين في مدّة عمرهم، والمصلحين طول أعمارهم، فتدبَّر فيه إن شاء الله تعالى.

[الوجه] الثالث: أنّ لعمر المؤمن بهاء[٤] وقدراً وقيمة عند الله وإن كان قليلاً، بخلاف غيره وإن كان كثيراً، نظير أرباب الاكتسابات. فنومه عبادة ونفسه تسبيح، بل و«نيّة المؤمن خير من عمله»[٥]، وهكذا، وإن شئت توضيح ذلك فانظر إلى عُمْر جناب المولى أمير المؤمنين (ع) فإنّ لحظة من عمره (ع) حسب شهادة الرسول(ص)

---

(١) انظر: أحمد بن محمد البرقي، المحاسن، تحقيق جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية، طهران، لا تا.، ج١، ص٢٨٠.

(٢) مضمون الكلام في هذه الفقرة مستفاد من الخطبة المعروفة بخطبة المتقين، للإمام علي (ع).

(٣) سورة الفرقان: الآية ٧٧.

(٤) كلمة «بها» في الفارسية تعني الثمن ويبدو من السياق أنه يريد هذا المعنى لا البهاء المراد في اللغة العربية.

(٥) من الأحاديث المشهورة عن النبي (ص)، انظر: الشيخ الصدوق، الهداية، تحقيق ونشر مؤسسة الإمام الهادي، قم، ١٤١٨هـ.، ص٦٢.

أفضل عند الله بهاء[1] من غيره، كما في خبر الضربة، فإنّه قال: «ضربة علي يوم الخندق أفضل من عبادة الثقلين». هذا لحظة من عمره فكيف بجميع عمره، أرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء[2]، ومنه يظهر لك أن المناط في ثواب الأعمال قلة وكثرة هو الإيمان شدة وضعفاً، وحينئذٍ فولاية علي(ع) هو ميزان ثقل الأعمال وخفتها كما لا يخفى.

[الوجه] الرابع: أن عمر المؤمن ذو بركة في الدنيا، فإنّه يصدر منه بعض الأعمال فيترتّب عليه كثير من الآثار، فانظر إلى أعمالهم بحسب بناء المساجد والقناطير والمواضع الخيريّة، وإلى إنفاقهم وصدقاتهم، وإلى بسطهم المعارف والعلوم الإلهيّة، وإلى مدادهم وإمدادهم: «مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء»[3]، «من بنى مسجداً ولو كمفحص قطاة بنى الله له بيتاً في الجنة»[4]. وبالجملة الآثار العظيمة والأمور الخيريّة والباقيات الصالحات كلها من المؤمنين والمتعلقين بالحق وأساسه فتدبَّر. «إن ذُكر الخير كانوا أوله وأصله وفرعه ومعدنه ومأواه ومنتهاه». ويقابلهم الكفّار «إن ذُكر الشر كانوا أوله وأصله وفرعه ومعدنه ومأواه ومنتهاه». اللهم احفظنا من شرورهم أبد الآبدين.

---

(١) كلمة «بها» في الفارسية تعني الثمن ويبدو من السياق أنه يريد هذا المعنى لا البهاء المراد في اللغة العربية.

(٢) يتحدث هنا عن الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه، ولعله باعتبار أنه يحدث عن المؤمن الكامل، وأن الأئمة (ع) بهذا الاعتبار واحد، ولعله ناظر إلى الرجعة.

(٣) مروي عن الإمام الصادق (ع)، انظر: الشيخ الصدوق، الأمالي، مصدر سابق، ص٢٣٣.

(٤) حديث مشهور عن النبي (ص). انظر: أحمد بن محمد البرقي، المحاسن، مصدر سابق، ص٥٥.

في الفطـــرة الانقيـــاديـــة

الآية الرابعة في سورة الحج: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾(١)، وفيها مطالب:

[المطلب] الأول: في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ﴾. اعلم أنّ سيرة العقلاء في باب قبول الشهادة مع قطع النظر عن الشريعة على حصول الاطمئنان، ومدار الاطمئنان في الكلّ على الكلّ على أمور: وهي العلم والصلاحيّة وحسن الخلق؛ بداهة عدم تحقّق الشهادة مع الجهل كما لا يتحقّق الأمانة بعدم الصلاحيّة وسوء الخلق لإمكان انحراف الشاهد مع عدم الصلاحيّة وسوء الخلق، ولذا اعتبر الشارع العدالة حتّى لا يتحقّق الخيانة، ثم أنّه لمّا كان الرسول (ص) كامل العلم، بحيث سمّاه العدو ساحراً فضلاً عن المؤمن، بل والكل اتفقوا على كونه حكيماً خبيراً، وشاهده كتابه العلميّ الذي ينطق بالحق في أزيد من ألف سنة ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾(٢). وكان صالح الأعمال؛ بحيث سمّوه أميناً حتى لقبوه بمحمد الأمين، وكان حسن الأخلاق على نحو كان يعاشرهم مع سوء آدابهم إلى أن يلتذّوا بصحبته، فقد تمّ ملاك قبول شهادته؛ فلذا استدل الحق تعالى برؤيته سجود الكلّ على وجود مسجودهم(٣)، فقال تعالى: «ألم تر» سجدة الكل لله تعالى، وإنْ كان كثير من الناس حقَّ عليه العذاب، بل لعلّه يمكن أن يكون الخطاب متوجّهاً إلى جميع الأمّة بجمعيّة الرسول (ص) ورؤيتهم كما سيأتي.

[المطلب] الثاني: في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ﴾(٤). اعلم أنّ السجدة نهاية الخضوع والتذلّل، وهو على قسمين كما تدل عليه الآية: قسم لا يتمكن المتذلّل من

---

(١) سورة الحج: الآية ١٨.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٨٨.

(٣) أي من يسجدون له، وهو الله سبحانه وتعالى.

(٤) سورة الحج: الآية ١٨.

إدراكه، وقسم يتمكّن من إدراكه المتذلّل.

أمّا الأوّل فهو تذلّلُ ما سوى الله وجوداً وكمالاً؛ بداهة أنّ الوجود وكمالاته في كل شيء من السماوات والأرض وغيرهما حتى الإنسان لا يكون قائماً بذاته وإلا لما تبدّل أنحاؤه وعوالمه، وحيث إنه كذلك فهو قائم بغيره، والغير لا يمكن أن يكون مثله وإلا لزم من اجتماع اللاقتضاء الاقتضاء، ومن اجتماع الغير قائم القائم، وهو بديهي البطلان، وحينئذ فلا بد من أن يقيمها القيوم بالذات مضافاً إلى ما بيّنّا في الفطرة الافتقارية، فجميعُ الأشياء المتذللة وجوداً وكمالاً يحكم بتذلله وتقوُّمه وسجوده وجود من هو قائم بذاته، وبهذا النظر لا يتم التقسيم بالنسبة إلى الإنسان.

وأما القسم الثاني وهو المتمكّن من إدراك التذلّل، وهو الإنسان، فإمّا يدرك تذلله أو لا، وعلى الأوّل، فإمّا يدرك خضوعه الوجودي كما في الكل أو يجب في فطرته الخضوع، وعليها إمّا أن يدرك المتذلّل له أو لا، وعلى الأول فإمّا يظهر خضوعه أو لا، وبهذا النظر يصح تقسيم الإنسان، حيث قال سبحانه: ﴿وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾[1]، فمن أدرك خضوعه الوجودي أو الفطري وأدرك المخضوع له وأظهر الخضوع لديه فهو من القسم الأول قطعاً، ومن لم يدرك خضوعه فضلاً عن المخضوع له وإظهار الخضوع لديه فهو من القسم الثاني قطعاً، وكذا من أدرك الخضوع بأي وجه كان ولم يدرك المخضوع له، وأما من أدرك المخضوع له ولم يظهر الخضوع لديه فهل هو من مصاديق قوله تعالى شأنه: ﴿وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾؟ الظاهر العدم؛ لأنه لا يكون عدلاً للأول، بل هو من مصاديق قوله تعالى: ﴿ألم تر أن الله يسجد له... وكثير من الناس﴾[2]؛ لأنّه عرف الخضوع والمخضوع له، وبعبارة أخرى مدار المدح والذم على رؤية الحق وعرفانه، ولذا [كأنه] قال: «ألم تر يا رسول الله أنت وأمتك بسبب الخضوع الوجودي كما في الكل، والخضوع الفطري كما في الإنسان أنَّ الله هو المخضوع له»، وحينئذٍ فمن عرف الله وإن لم

(١) سورة الحج: الآية ١٨.

(٢) سورة الحج: الآية ١٨.

يظهر الخضوع لديه لم يكن العذاب ثابتاً عليه، نعم يُعذَّب حيناً ويُعفَى عنه.

[المطلب] الثالث: في قوله تعالى: ﴿وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾، الكثرة لا يمكن أن تكون في طرفي الشيء بلحاظ واحد، فلا بدَّ وأن تكون متعددة اللحاظ كما لا يخفى.

فنقول: إنّ كمال الإنسان إدراك الشيء على ما هو عليه في الواقع والمعاملة معه على ما ينبغي، وإلا فهو ناقص في إنسانيّته، وحينئذ فلما كان الساجد له عالماً بما هو في الواقع، وعاملاً بما يناسبه، كان من شرفاء الأناسي، فهم لعلمهم بتذلّل كلّ متذلّل واجدون لجميع الكثرات، ولذا يقولون: «لا إله إلا الله عدد الليالي والدهور، لا إله إلا الله عدد أمواج البحور، لا إله إلا الله عدد الشوك والشجر»[1]، إلى آخر الدعاء. وحينئذ فبوجودهم الجمعي ووحدتهم كثيرون، وإن كان قليلاً بعددهم كما يقول: ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾[2]. وأمّا القاصرون عن معرفته وإن كانوا كثيراً بحسب العدد إلا أنّهم الأقلّون الأخسّون، فهم في العذاب ثابتون.

[المطلب] الرابع: في الخضوع الفطري الخاص بالإنسان وهو وجدان الخضوع في نفسه، وهذا غير الالتزام بالخضوع العملي والحكم به كما في باب الاحترامات والتكريمات وإثبات الذين الفطري، بل هو من باب الصفات النفسانيّة الفطريّة كالعطوفة والرأفة المتهيّجَين عند مشاهدة المظلوم والضعيف، وهنا مقامان:

المقام الأول: إثبات الخضوع الفطريّ: فنقول في بيان ذلك: إنّ الإنسان بعدما أدرك كمال أحد وعظمته يجد في نفسه الخضوع له، وهذا غير البعث إلى الخضوع خارجاً، والنسبة بينهما العموم من وجه لإمكان أن يخضع له قلباً وخارجاً، أو

---

(١) مروي بين الأذكار المنسوبة إلى أمير المؤمنين (ع)، انظر: الشيخ الصدوق، ثواب الأعمال، ط ٢، منشورات الرضي، قم، ١٣٦٨هـ. ش.، ص٧٢.

(٢) سورة سبأ: الآية ١٣.

تخضع له قلباً ولا يخضع له خارجاً؛ لحكمة أو تقيّة أو حسداً وعداوة[1]، وقد يخضع له خارجاً، ولا يخضع له قلباً لحكمة أو طمع أو رياء ونفاق. وبالجملة لا إشكال في ظهور الخضوع قلباً عند ظهور كمال أحد عنده من غير تصنّع وحالة منتظرة.

المقام الثاني: إنّ الخضوع أمرٌ نسبيٌّ قائم بالطرفين، وهما الخاضع والمخضوع له، أمّا الخاضع فهي ذات الفطرة، وأمّا المخضوع له فلا بدّ من كشفه عن الفطرة الخاضعة بأنّ يتوجّه إليها وشاهدها لأيّ شيء تخضع وتنقاد، فإذا سألتها وقلت لها: أيّتها الفطرة الانقياديّة لمن [تنقادين وتخضعين] تنقاد وتخضع، وحينئذ تجيبك: بأنّي أخضع لمن هو حي عليم غني قدير، بحيث لا يتبدّل حياته بالموت، ولا علمه بالجهل، ولا غناه بالفقر، ولا قدرته بالعجز؛ بداهة أنّ الفطرة لا يمكنها الخضوع إلا لمن هو أرفع من الكلّ، ولا يكون كذلك إلا إذا كان هو صرف الوجود والعلم والحياة والقدرة.

---

(١) الحكمة والتقية والحسد والعداوة، هي مبررات للخضوع المذكور في العبارة، ومراده أنه قد يخضع الإنسان قلبا وخارجا بدافع الحكمة، وقد يخضع له قلبا ولا يخضع له بجوارحه لعداوة أو حسد، ويبقى ذكر التقية في هذا القسم في غير محله بحسب المعنى الظاهر من العبارة؛ وذلك لأنه لا معنى لخضوع القلب في حالات التقية. ومن هنا يبدو أن الأنسب كون التقية مبررا لخضوع الجوارح دون خضوع القلب وهو الجزء اللاحق من العبارة.

[الفطــرة الرجائيــــة]

الآية الخامسة في الفطرة الرجائيّة: قال الله تعالى في سورة طه: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً﴾[1]، وفيها مطالب:

[المطلب] الأول: في قوله تعالى: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ﴾، وهي مطلق الوجوه إلا أنّه باعتبار خيبة الظالم يكون المراد وجه رجائه، وحينئذٍ فلا بدَّ من إثبات فطرة الرجاء للإنسان [بذكر] مقدّمات:

[المقدمة] الأولى: أنّه لا إشكال في أنّ الكمال معشوقُ الفطرة، والنقصَ منفورُها[2]، سواء كان عقلانياً، أو نفسانياً، أو طبيعياً ذاتياً، أو عرضياً؛ كالغنى والفقر والعزة والذلة وغيرهما.

[المقدمة] الثانية: لا إشكال في أنّ أهل العالم يُقدِمون على أفعال كالعبادة والتجارة والزراعة والصناعة والزيارة والرياضة والمسافرة، بل يُتعِبون أنفسَهم في مشاقّ الأمور، دنياويةً كانت أو أخرويةً.

[المقدمة] الثالثة: لا إشكال في أنّ هذه الأفعال ليست مطلوبةً بذواتها، بل مرغوبةً بغاياتها، وهي غير مقطوعة، ويدلّك على هذا حال الزارعين والتاجرين والعابدين فإنّهم لا يقطعون بالآثار المطلوبة، فلا يقدِمون عليها إلا رجاء، بل مدار العالم عليه كما لا يخفى. وبالجملة فقد تحقّق لك وجود رجاء الفطرة في حصول كمالٍ أو رفع نقصٍ.

المطلب الثاني: في قوله تعالى: ﴿لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾. أقول: إنّ الرجاء أمر نسبيّ قائم بالطرفين، وهو الراجي والمرجو منه؛ أمّا الراجي فهو الفطرة الراجية، وأمّا المرجو منه فهو الوجود الحي العالم القادر الغني الرؤوف، أمّا الوجود فلبداهة أنّ الفطرة لا تتمكن من تعليق حبل رجائه [رجائها] إلى المعدوم، ولا إلى الميت بما هو ميت،

---

(١) سورة طه: الآية ١١١.

(٢) أي لا شك في أن الفطرة تعشق الكمال وتنفر من النقص.

والتوسل إلى قبور الأولياء وتربتهم رجاء إلى أرواحهم كما لا يمكن الرجاء إلى الجاهل، ولا إلى العاجز، ولا إلى الفاقد والفقير، ولا إلى العدو، كما أنّه إذا تبادل هذه الصفات لا يتعلّق به الفطرة، بداهة أنّ احتمال طريان العدم بالنسبة إلى المرجوّ منه موجبٌ لقطع الرجاء، كما أنّ طريان الموت والجهل والعجز والفقر والعداوة قاطعٌ لحبل الرجاء، وحينئذٍ فإذا رجعنا إلى فطرتنا هذه لوجدناها راجية إلى الوجود الحي القيوم الأبدي الدائم العالم القادر الغني الرؤوف إذا كانت هذه الصفات ثابتة فيه، وحيث إن الفطرة راجية بالفعل، والرجاء موجود بالفعل، فلا محالة يكون المرجوّ منه بهذه الصفات موجودٌ، فهو المقصود الصمد ﴿اللهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[1]، ومنه تبيّن لك ملاك التوكّل، كما قال: ﴿فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[2] بالوجود الحي العالم القادر الغني الرؤوف، وإذا أردت توضيح ذلك فلاحظ رجاءك المجعول إلى حبيبك حين مسافرتك، فإنّه تعلمه بمسافرتك وهو يعلم حاجاتك وعيالاتك، وكان غنياً ملياً قادراً كريماً عطوفاً رؤوفاً بك، وحينئذ فانظر إلى ملاك رجائك إليه فإنّك تجده لكونه حياً محباً لك، عالماً بحاجاتك غنياً قادراً كريماً رؤوفاً؛ بحيث إذا احتملت موته أو عداوته أو جهله بحاجتك، أو فقره أو عجزه أو وارتفاع كرمه أو رأفته لانقطع رجاؤك ويستحيل بقاؤه كما لا يخفى، فتدبّر.

المطلب الثالث: في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً﴾، وفي مقام آخر: ﴿إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾[3]؛ الظلم هنا وهو الانحراف عن مطالعة كتاب الذات موجب لعدم وجدان المرجوّ منه، فيكون خائباً آيساً، وإلا فمن قرأ كتاب فطرة رجائه لَوَجَدَ أن المرجو منه هو الحي القيوم، كما أنّ من صرف رجائه إلى غير وجهه ومقتضى فطرته فهو أيضاً ظالم لنفسه موجب للخسران؛ لأنّه ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً﴾[4]. نعم يظهر عند الاضطرار دائماً حتّى

(١) سورة الإخلاص: الآيات ٢، ٣، ٤.
(٢) سورة المائدة: الآية ٢٣.
(٣) سورة يوسف: الآية ٨٧.
(٤) سورة النور: الآية ٣٩.

من الظالمين على أنفسهم كما أنّ فرعون بعد الاستيصال قال: إنّي تبت الآن إنّي آمنت برب موسى (ع) وهارون، وذلك وإن لم يكن تائباً مؤمناً، وإلا كان الله تعالى قائلاً وحاكياً عنه بأنّه تاب وآمن، لكنّه أخبر تعالى عنه: إنّي تبت الآن إنّي آمنت برب موسى (ع) وهارون، فليس في فطرة رجائه وإظهار رجائه إشكال، غاية الأمر لما [لم] يكن المرجوّ منه هو ربّ موسى (ع) وهارون على التحقيق عنده، لم يصر من أهل الإيمان. وبالجملة الاستيصال أوجب إظهار فطرة رجائه، أمّا أنّ المرجوَّ منه هو شخص رب موسى (ع) وهارون فلم يتبيّن عنده، ولذا كان كافراً. وممّا يدلُّ على ما ذكرنا استدلال المعصوم ببرهان فطرة الرجاء بقوله للسائل: هل ركبت السفينة؟ وهل صارت مغترقة وقد قطعت أسباب النجاة عندك؟ ومع ذلك تعلّق قلبك بموجود يقدر على النجاة. فقال: نعم، فقال (ع): هو ربك[1]. وبالجملة فوجود هذه الفطرة في الإنسان ممّا لا إشكال فيه، وكذلك دلالتها على وجود المرجوّ منه في عالم التحقّق كما عرفت من عصمة الفطرة.

المطلب الرابع: في قوله تعالى: **﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ﴾**[2]. أقول: إنّ الآية في بيان طريق أحكام فطرة الرجاء وإخراجها عن القوّة إلى الفعليّة واشتدادها حتّى تكمل الرجاء إليه تعالى. فنقول: إنّ قوله تعالى: **﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ... ﴾**، متكفّل لذلك؛ بداهة أنّه بعدما آمن بهذا الموجود القاهر القادر، فالإتيان بالأعمال الصالحة توجب الازدياد وظهور النورانيّة، فإنّ النورانيّة مكمونة في الأرواح؛ كالناريّة في الأجسام، غاية الأمر يحتاج ظهورها إلى رياضة مخصوصة مناسبة، وحينئذٍ فالعبادات المشروعة مع التوجّه وحال الحضور تصلح لتكميل الرجاء؛ بحيث لا ينحرف عن الحقّ المرجو منه، ولا يتوجّه إلى غيره كما هو دأب الظالم، وحينئذٍ فينال المرجوّ منه الفطري، وهو الحي القيوم، فلا يخاف الانحراف أصلاً، ولا يخاف الهضم، وهو[3] الخيبة وعدم النيل بفوايدها.

---

(١) سورة إبراهيم: الآية ١٩.

(٢) سورة النساء: الآية ١٢٤.

(٣) أي الهضم هو الخيبة.

[الفطرة الخوفيـــــة]

الآية السادسة في الفطرة الخوفيّة: قوله تعالى: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[1]، وفي إثباتها مقدّمات:

[المقدمة] الأولى: لا إشكال في أنّ لكلّ إنسان معشوقٌ ومحبوبٌ من وجوده وكمالات وجوده، وطبيعته، وقواه، وأولاده، وأمواله، وعشيرته، وأحبائه، وأصدقائه، وأزواجه، إلى غير ذلك كما لا يخفى.

[المقدمة] الثانية: لا إشكال في أنّ هذه المحبوبات لا تكون قائمة بأنفسها، وإلا لما تبدّلت بأضدادها ونقايضها، ولا يكون الإنسان بما هو إنسان قيّومها؛ لأنّه [لأنّها] لا يكون تحت مشيئته وإرادته كما لا يخفى.

[المقدمة] الثالثة: لا إشكال في أنّ أضداد محبوباته منفورة وغير ملائمة؛ كالموت والجهل والعجز والفقر والمرض، وليس وقوعها تحت مشيئته حتّى يدفع عنها.

[المقدمة] الرابعة: إذا تحقّقت هذه المقدّمات فتقطع بوجود الخوف على محبوبه في حاقّ الفطرة دائماً، بحيث لا يمكن خروج أحد عن تحت هذه الخصوصيّة.

[المقدمة] الخامسة: لا إشكال في قيام الخوف بطرفي الخائف والمخوف منه؛ لأنّه أمرٌ نسبيّ كالعلم والعشق والرجاء، ويشهد على ذلك قولهم: إنّي أخاف من فلان، ومن شيء كذا، ومن الفقر والموت والظالم وغيرها، وهذا وإن كان أمراً سطحياً غير موافق للواقع، إلا أنّه يثبت عندنا قيام الخوف بالطرفين، وإلا فلا معنى للخوف لا من أحد، بل يضحك به الثكلى.

[المقدمة] السادسة: لا إشكال في أنّه إذا طالعنا كتاب ذاتنا، فقد نراه لا يخاف من أمر عدمي، فلا يمكن أن يقال: إنّي أخاف من لا شيء، وحينئذ فلا بد وأن يكون المخوف منه أمراً وجودياً، فلا يهرب الإنسان إلا منه ولو بتوهم وجود شيء أو تخيل وجود شخص، وحينئذٍ فلا معنى للخوف من الفقر والموت والمرض إذا

---

(١) سورة إبراهيم: الآية ١٩.

كانت أموراً عدميّة، وبعد لزوم كونه وجوديّاً لا بدَّ وأن يكون ذا حياة؛ بداهة أنّه لا معنى للخوف من الماء والمطر والجبل وأمثالها، كما لا معنى للخوف ممن لاعلم له به وبمحبوبك، وما يضرّك وما يضرّ محبوبَك وإن كان عدواً لك، فإنّك تأكل وتمشي مع عدوك العازم على قتلك إذا أحرزت أنّه لا يعرفك. فالفطرة لا تخاف من الجاهل، وإذا رجعنا إلى فطرتنا لوجدناها أنّها لا تخاف ممن لا يقتدر على الإضرار بك وإن كان عالماً؛ كالأسد المشدود بالسلاسل المحكمة.

فإذا عرفت أنّ المَخُوف منه لا بدَّ وأن يكون موجوداً حيّاً عالماً قادراً، والخوف موجود وهو أمر قائم بالخائف والمخوف منه، فلا محالة تحكم من وجود الخوف دائماً وجود المخوف منه دائماً، وهي الحي القيوم، بل الخوف الفطريّ الذاتيّ لا يمكن إلا إذا كان المخوف منه بحيث لا يتبادل فيه الأحوال من الوجود والحياة والعلم والقدرة، ولا يتعلّق الخوف الفطريّ بمن يتبادل فيه الوجود والعدم والموت والحياة والعلم والجهل والقدرة والعجز، فإذا كان الأمر كذلك في الخوف الفطريّ، وهو موجود كذلك قائماً بالخائف، فليُحكَم بوجود المخوف منه على النحو المذكور في دار الوجود بداهة عصمة الفطرة، فتدبَّر.

[فطرة بغض النقص]

الآية السابعة: فطرة بغض النقص في سورة الأنعام: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَاماً آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ**﴾[1]، فيها مطالب:

[المطلب] **الأول**: أنّ (آزر) لم يكن أباً لإبراهيم (ع)، فإنّ النبيّ (ص) لا بدّ وأن يكون من أصلاب طاهرة وأرحام مطهّرة، مع أنّ أباه (تارخ) بالاتفاق، وأنّه [أي آزر] إمّا عمّه أو جدّه من أمّه، أو زوج أمّه، أو شيخ طائفة. وبإحدى هذه الاعتبارات يناديه بالأبوّة، وأطلقه الله عليه حسبما أطلقه عليه إبراهيم.

[المطلب] **الثاني**: إنّ طريق الهداية لأهل الضلال إنّما يكون برفع الضلالة أوّلاً؛ لأنّ اجتماع الضدّين كاجتماع النقيضين محال، ولا يمكن الهداية إلا برفع الضلالة، بداهة أنّها لا تكون من قبل الجهل البسيط، حيث يرتفع بنور العلم، بل حدث في النفس ظلمة وضلالة، فلا بدّ من رفع اليد أوّلاً من هذه العزيمة والظلمة حتّى يصير قابلاً للإفاضة والهداية. وأمّا ارتفاع الضلال بمثل هذا المقال، فلأنّ من سلك سبيل الضلال لا على سبيل البرهان كمن سلك في الفلاة عقيب رجل لا يعلم أنّه إلى أين يروح وهو يروح عقيبه، فإنّ مثل هذا الرجل إن وصل إليه رجل في وسط الطريق، وقال: إنّ مثل هذا المشي يكون على غير الطريق فهو بالفور لا يمشي خلفه، ويظن فساده، أو لا أقلّ من الشك سيما مع الدين الذي هو المفروض؛ لأنّه وقومه من عبدة الأصنام، فلو لم يكونوا متديّنين لما عبدوها كما لا يخفى، والجهلة السالفين كانوا محاجّين ومحتجّين للأنبياء بقولهم: ﴿**إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ**﴾[2]، فالكل سالكون سبيل آبائهم للجهالة، كمن تقدّم مثله عليك من التابع الماشي من غير علم.

---

(١) سورة الأنعام: الآية ٧٤.

(٢) سورة الزخرف: الآية ٢٣.

[المطلب] الثالث: إنّ رؤية إبراهيم (ع) ضلالتهم إمّا رؤية دليل وبرهان، أو رؤية كشف وعيان. وبعبارة أخرى: إمّا من باب علم اليقين، أو عين اليقين، والمراد شهود ملكوت أهل الضلال وكشف غيب الجن، وأنّهم من عالم الملكوت السفلي، وهو أوّل مقامات كشف أهل الشهود والعيان والظاهر. بل التحقيق أنّ إبراهيم (ع) بعدما وصل إلى مقام عين اليقين، وشاهد ملكوتهم في الشياطين تنفر عنهم، وقال: ﴿إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[1]، وقد توحّش منهم وأراد إصلاح أهل حشره، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[2]، فإنّ التشبيه إنّما هو في رؤية الشهود؛ يعني كما أراه ملكوت السفلي وتوحّش منهم، كذلك أراه ملكوت السماوات وأنس منهم، ويدل أيضاً قوله: ﴿وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾[3]، فإنّ المعطوف عليه، وهو: قوله، المناسب لهذه، وهو الأنس بهذه الملكوت، فكأنّه قال تعالى ليأنس بهم، وحيث إنّ الأنس من مقامات هذا الشهود، وهو كشف غيب الروح، فكان متأخّراً عن كشف غيب الجن الموجب للتنفّر، كما أنّه توجب الأنس والسرور فتدبّر فيه إن شاء الله.

(١) سورة الأنعام: الآية ٧٤.

(٢) سورة الأنعام: الآية ٧٥.

(٣) سورة الأنعام: الآية ٧٥.

[فطـــــرة حب الأصـــــل]

[الآية الثامنة] قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ* فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾(١).

هذه الآيات تدلّ على البرهان الإبراهيميّ، وهو برهان بغض النقص وحبّ الأصل. [وفيه] مقدّمات:

[المقدمة الأولى] لا إشكال في أنّ أصل الشيء لا يمكن أن يكون مبغوضاً لفرعه، بل مقتضى الفطرة رجوع الفرع إلى الأصل بالحب والميل كما لا يخفى.

[المقدمة الثانية] لا إشكال أيضاً في أنّ النقص مبغوض الفطرة.

[المقدمة الثالثة] ولا إشكال أيضاً في أنّ الأفول والغروب نقص لعدم كونه في كل مكان بقول مطلق، واختصاصه دائماً ببعض الجهات.

إذا عرفت هذه فنقول: إنّ إبراهيم استدلّ بعدم حبّ الآفل، وبغض الأفول لعدم كون الزهرة وغيرها أصلاً ومبدءاً، بأنّه لو كان هو مصدراً ومبدءاً لكان محبوباً، لكنّه لم يكن محبوباً فلم يكن مبدأ ومصدراً. أو يقال: إنّه لو كان مبدءاً فلم يكن مبغوضاً، لكنّه مبغوض لكونه ناقصاً فلم يكن مبدءاً. وحيث قد ظهر لك الأمر في باب كوكب الزهرة، وكذلك في كل الكواكب وغيرها، فيظهر لك الأمر في أنّ المدار في الباب على صرف الكمال والتنزّه عن النقص، ولذا قال : واستدلّ على إثبات المبدأ ببرهان

---

(١) سورة الأنعام: الآية ٧٦، ٧٧، ٧٨.

حبّ فاطر السموات والأرض فإنّ العالم بأجمعه قد ظهر عن مقام الجمعيّة والاتصاف بالصفات الكماليّة، بحيث لم يكن فيه نقص وشين، وذلك بعد أنّ بدا الكل بذواتهم مفطورون لفطرة الافتقار إلى من لا يفتقر، وحينئذٍ فحب هذا الوجود، بحيث يتوجّه إليه تمام الفطرة وكمال الوجهة يدل على أنّه المبدأ للكل في الكل.

وبعبارة أُخرى: استدلّ في نفي الإلهيّة عن غيره تعالى ببرهان فطرة بغض النقص، ولإثبات الإلهيّة له تعالى ببرهان فطرة حبّ الأصل، وحينئذٍ يتمّ كلمة التوحيد المشتملة على النفي والإثبات والحنافة والتوجّه وهي: لا إله إلا الله.

ولذا قال إبراهيم (ع): ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾(١) في فطرة حب الأصل والتوجّه إليه.

وتوضيح ذلك: إنّي لأجد في نفسي تمام التوجه، وكمال الحب، وليس ذلك إلا لمن هو فاطرِي وأصلِي وفاطر السماوات والأرض وأصلها. أما الصغرى فلما عرفت من الوجدان بداهة أنّ حب الكمال والكمال فطري، وأمّا الكبرى فلأن تمام الحب لا يمكن أن يكون متوجّهاً إلى الناقص الذي لا يكون أصلاً، فلا بدّ وأن يكون متوجّهاً إلى الأصل، فتمام الحب مخصوص بالأصل، فيقال هذا تمام الحب والتوجّه، وكل حبٍّ كذلك فهو حبُّ الأصل والفاطر، وهذا البيان أتمّ وأصرح من البيان الأوّل؛ لأنّ الأول يحتاج إلى إثبات الفاطر للسموات والأرض، ثم لنفسه، وليس كذلك الأمر في البيان الثاني، بل يستدل على إثبات الفاطر بقول مطلق بالحب المطلق، والوجه المطلق، فتدبَّر.

---

(١) سورة الأنعام: الآية ٧٩.

تنبيهات

[التنبيه] الأول: أنّه يمكن أن يكون الاستدلال بالآية مضافاً إلى بغض الأفول كما في الأولى التوسل بفطرة الرجاء، بداهة أنّ الضلالة والحيرة حيث كانت مبغوضة للذات، ويرى أنّ جميع الأسباب الظاهرة مقطوعة، حيث كان قومه عَبَدَةً للأصنام، وفي مثل هذا المحيط المشحون بالكفر والضلالة كيف تتحقّق الهداية؟ ومع ذلك يرى أنّه ما قطع رجاءه، فيستدلّ لنفسه بسبب رجائه رفعَ الضلالة بمجيء الهداية على ربّه فقال: ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾[1]. كما أنّ الاستدلال بأنّه الشمس مضافاً إلى ما ذكر يكون بفطرة الخوف، فإنّه يخاف على نفسه وعليهم من الشرك، وهو التوجّه بالزهرة والقمر والشمس، ولذا يتبرّأ من هذه الأمور، والحال أنّه لا يكون أسباب الخوف ظاهرة، وكانت جهاته مسدودة، ومع ذلك كان يخاف، فهذا الخوف الذي صار منشأ للتبري دليل على وجود المخوف منه في عالم التحقق ودار الوجود، فتدبَّر فيه. ﴿قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾، هذا هو الظاهر من الآية مع التدبُّر.

التنبيه الثاني: في رفع بعض الإشكالات الظاهرة من الآية:

أحدها: أنّه كيف نسب الربوبية إلى الكوكب وهو خلاف الواقع؟ ويرتفع تارة بأنّه مماشاة مع القوم على حسب اعتقادهم، ومثل هذا متعارف. وأخرى: بأنّه إخبار احتمالي كما هو حال المستدل. وثالثة: بأنّه تورية بأنّه أراد الربوبية الإعدادية وهم يتوهمون أنّه أراد الربوبيّة الإيجاديّة. ورابعة: بأنّه ورَّى في إرادته الاستفهام

---

(١) سورة الأنعام: الآية ٧٧.

الإنكاري فيتوهّمون الإخبار الواقعي. وخامسة: بأنه استفهام إنكاري من أول الأمر، والكل مروي، والقرآن ذو وجوه يحمل عليها حسب اقتضاء المقام؛ لأنه يمكن أن يكون في أول الأمر محتملاً أو معتقداً كما سيأتي تحقيقه، وبعد تيقنه بالرب المطلق وري معهم خوفاً منهم، وبعد ظهور أمره ومخالفته مع قومه أنكر عليهم بالاستفهام الإنكاري.

التنبيه الثالث: في تحقيق حال إبراهيم وكيفيّة إخبار الاعتقادي أنّ الإنسان بعدما خرج عن سرب نفسه وسرداب طبيعته، يتولّد بالولادة الثانية في نشأة الملكوت، فيتجلّى له الحقّ حسب استعداده بالأنوار والظلمات، فتارة تجلّى له بصورة الزهرة، وأخرى بصورة. القمر، وثالثة بصورة الشمس، فَيَنْبَهِم[1] الأمر على السالك فيتوهّم أنّه الحق فيتوسّل بالولي القاهر، ويرفع عنه الجهالة، حتّى تجلّى الحق جل جلاله في غير صورة أو أنّه بعدما خرج عن السرداب الذي أخفته أمّه فيه يكون حاله حال سائر السلاّك، ولا يلزم منه الشرك والتكفير؛ لأنّ تلك الأنوار ظهورات حقيقته تعالى، وقد تعيّنت حكم الظاهر على المظهر، بحيث يظن أن المظهر هو الظاهر، فيصيح جبرائيل عقله لعدمه، وأنّه الحق المقيّد، بل لا بدّ وأن يرى الحق في كل صورة وظهور، كما أنّ موسى (ع) أخذ بلحية هارون وبرأسه لأن يعلمه أنّ ما صنعه السامري هو توجه ظهور الحق، وهو معبود في كل المظاهر، كما قال: ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَ تَعْبُدُوا إِلاَ إِيَّاهُ**﴾[2]. وبالجملة فلا إشكال أيضاً من هذه الجهة. ثم أنّه بعدما كَمُلَت روحه بتلك التجلّيات ووسع قلبه فتجلّى بالإطلاق، فقال: ﴿**وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾[3].

---

(١) أي يصبح الأمر مبهما على السالك...

(٢) سورة الإسراء: الآية ٢٣.

(٣) سورة الأنعام: الآية ٧٩.

[فطرة عشق الكمال المطلق]

الآية التاسعة قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لاَ أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُباً﴾[1].

اعلم أنّه لا إشكال في أنّ الإنسان بما هو إنسان لا بما هو موسى (ع) عاشق للارتقاء إلى كمال نفسه، بحيث لا ينطفئ عشقه بهذه الكمالات المحدودة، وحيث إن الفطرة معصومة عن الخطأ، والعشق أقوى بُرَاق توجب الوصول إلى المعشوق، فليحكم بوجود الكمال الغير متناهي في دار التحقّق، وإمكان الوصول إليه وهو المبدأ والمعاد، ولذا أظهر موسى (ع) لوصيّه يوشع عشقه بدوام طلبه إلى أن يصل باب معشوقه، وهو الإنسان الكامل مجمع بحر الوجوب لفنائه فيه، وبحر الإمكان لبقائه به، وقد أشار تعالى سبحانه إلى صفات بابه بقوله: ﴿فَوَجَدَا عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾[2].

أحدها: العبودية؛ وهي الخروج عن حكم نفسه والإعراض عن عالم الدنيا، وهو عالم طبيعته بحيث لا يكون متحرّكاً بتحريكه، بل كانت حركته بحكومة دينه، بل لا يكون داعيه إلى الحركة استقلال الطبيعة في نظره، بل كان النظر إليها آليّاً، فيقضي حوائج الطبيعة بعدله، ويكون نظره إلى حقيقته، فلا يكون عبد النفس والطبيعة، وهذا هو المقصود بالحنافة كما مر تحقيقها.

ثانيها: وحيث إنّ الخروج عن أسر الطبيعة أعم من أن يكون تحت حكومة المولى بواسطة الأنبياء أو لا يكون معها، فكمال العبودية أن يكون عبد الله تعالى؛ ولذا قال

(١) سورة الكهف: الآية ٦٠.

(٢) سورة الكهف: الآية ٦٥.

تعالى: ﴿عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا﴾، وملاك عبوديّته له أن يكون شاهداً لمولاه ومقام (اعبد ربك وكأنّك تراه)، ومقام (إياك نعبد) كما مرّ.

ثالثها: كونه مورداً لعطاء رحمته الرحمانيّة الموجبة لسعة وجوده.

رابعها: صيرورته مورداً لعطاء رحمته الرحيميّة الموجبة لفناءاته كما قال تعالى: ﴿آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا﴾.

خامسها: التشرُّف بالعلم بالحقائق، بحيث ينكشف لديه جميع أسمائه ولوازم أسمائه، ومنها معرفة طرق العباد وأنحاء الاستعداد.

سادسها: كون العلم لدنّياً ناشئاً من تجلّياته الذاتيّة، لا مكتسباً من ناحية أوليائه.

وإلى هنا ظهر لك أنّه من السالك وهو العاشق، وإلى من يسلك وهو الإنسان الكامل، وقد بقي أمران:

[الأمر] الأول: وجه السلوك، وأشار إليه عَزَّ من قائل: ﴿قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً﴾[1]، اعلم أنّ الرشد على قسمين:

[القسم] الأول: الاهتداء إلى أحكام الكثرة وحفظ المحاضر، فهو منصب موسى(ع) وكلّ الأنبياء، وليس له حاجة في ذلك إلى جناب الخضر، بل الخضر يحتاج إليه لكونه رسولاً مطلقاً.

[القسم] الثاني: الاهتداء إلى أحكام الوحدة وحفظ مقام الحاضر وحضوره، وهذا منصب الخضر وسائر أوليائه، وحيث كان موسى (ع) واقعا في مقام الكثرة منظماً للمحاضر غير مربٍّ لهم بحسب الوحدة ومقام الحضور، فجعل يستدعي من الخضر

(١) سورة الكهف: الآية ٦٦.

تعليمه له هذا المقام ولا ضير.

الأمر الثاني: كيفيّة السلوك، وأشار إليها:

أمّا أولاً: فبقوله تعالى: ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا﴾(١).

اعلم [أنه] قد عرفت اختلاف المنصبين والنظرين، فحيث إن موسى (ع) مأمور المحاضر، ومنها السفينة وصاحبها، فينكر على الخضر وهو مأمور الحضور، فيخرقها بأمره الحضوري فلا إشكال، ثم إنّ الخضر بخرقه السفينة علّم موسى (ع) بأنّ المسافر إلى الله في سفره الأوّل الذي هو بقدم النفس؛ أعني السفر من الخلق إلى الحق، وهو مظهره، لا بدَّ له من خراب البدن واضمحلال القوى النفسانيّة حتّى يتخلّص من سلطان الشيطان وغضبه، ويسلم للقوى العقليّة التي هي في بدو الأمر مساكين عاجزين عن اكتساب ما يحتاجون إليه، كما قال الخضر لموسى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً﴾(٢)، فأردت أن أعيبها حباً لله لا بغضاً في الله.

وبالجملة فيأخذ السالك في المجاهدات والرياضات الاختياريّة المشروعة، بحيث يوجب كسر قوى النفسانيّة، ويصبر على البلايا والامتحانات الإلهيّة الاضطرارية فيتحقّق الملكة والسلطنة على القوى النفسانيّة، وبذلك يقع تحت سلطان الإنسان الكامل، والإقبال إليه، فينتهي سفره الأول، ويكون بالنسبة إليه كالميّت بين يدي الغسّال.

---

(١) سورة الكهف: الآية ٧١.

(٢) سورة الكهف: الآية ٧٩.

وأما ثانياً: فلقد أشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلاماً فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفساً زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾[1]، والإنكار والإظهار ترجعان إلى اختلاف الأنظار.

اعلم أنّ ابتداء السفر الثاني لما كان من الحق المظهر إلى الحق الظاهر، ولا يمكن ذلك إلا بقدم القلب، ولا يتولّد القلب إلا بعد قتل الشيطنة ومحوها بقواها وجنودها حتّى لا يبقى منها أثر ولا لقواها خبر، فيتولّد القلب المدرك لحضور ربه وظهوره، فيتجلّى عليه اسماً بعد اسم حسبما يناسبه، كما تجلّى لخليله كما عرفت، علّم الخضر موسى (ع) بقتله الغلام لزوم قتل غلام الشيطنة حتّى يتولّد غلام القلب، ولذا قال في تأويله: ﴿وَأَمَّا الْغُلامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَاناً وَكُفْراً * فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْراً مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْماً﴾[2]، بيان ذلك: أنّ النفس بمرتبة حسّها لما سلّمت بسبب العقل الإيمانيّ للإنسان الكامل وبقيت لها الشيطنة بقواها، يخشى عليها الانقلاب إلى الطغيان والكفران، وأمّا إذا مُحيَت الشيطنة وقَبِلَت تناكح النفس والعقل بتأثيره على النفس في إيجاد الأعمال الصالحة حتّى تتنوّر، فيتولّد لها غلام القلب بدلاً عن غلام الشيطنة، وهو خير منه طهارة ونمواً؛ لأنّه به يدرك مقام (وإن تكن تراه فإنّه يراك) إلى آخر المقامات، وأقرب إلى الوالدين لمناسبته لهما كما لا يخفى.

وأما السفر الثالث وهو السفر بالحق في الحق، بحيث لا يبقى للسالك عين ولا أثر، فلا يكون منه ومن سفره خبر، ولذا لم يظهر الخضر منه شيئاً، ولم يخبر عنه.

وأما السفر الرابع وهو السفر بالحق في الخلق وهو البقاء في فناء، والبقاء بالله، وفيه شهود جمال الوحدة في مظاهر الكثرة، ولا يرى السالك فعلاً وحولاً وقوة إلا من الله وبالله، فيقول عن شهود وتحقيق: لا إله إلا الله، ولا مؤثّر في الوجود إلا الله، ولا حول

---

(١) سورة الكهف: الآية ٧٤.

(٢) سورة الكهف: الآية ٨٠، ٨١.

ولا قوة إلا بالله، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء محيط.

وأما ثالثاً: فقد علّمه الخضر بقوله: **﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ﴾**[1]؛ لزوم إقامة جدار البدن وإصلاحه حتّى يستتمّ به كمال القلب بإخراج قوّتي العلاّمة والعمّالة، فإنّه بهما يولّى اليتيمان، كما أنّ كنزهما آثارهما، وإخراج الكنز إظهار آثارها، هذا مضافاً إلى ما دلّ عليه الحركة الجوهريّة المنكشفة عن الحركات العرضيّة التابعة لها وجوداً، والمسلّمة لها علماً ووجداناً، بل تجدها من نفسك وتقول شعر:

مات فيَّ الجماد وصرت ناميا
ومن النماء أطلت طلعة الحيوان

وانقص بعدها عيش الحيوان وصرت آدما
فكيف أخشى الموت أو أراه نقصا

وهكذا يقتلني الموت من البشرية
حتى ينمو لي جناح به أطير

وبعدها أطير من حالتي الملائكية
إلى حيث لا يسع الخيال ولا الوهم

وبعد الأعدام المتكررة مثل الأرغنون
قيل لي: «إنا لله وإنا إليه راجعون»[2]

---

(١) سورة الكهف: الآية ٧٧.

(٢) ترجمة لأبيات من الشعر الفارسي للشاعر جلال الدين الرومي، والأصل هو:

أز جمادى مردم ونامي شدم — وز نما مردم زحيوان سر زدم
مردم أز حيواني وآدم شدم — پس چه ترسم كي زمردم كم شدم
بار ديگر من بميرم أز بشر — تا بر آرم أز ملائك بال وپر
بار ديگر از ملك پران شوم — آنچه در عقل تو نايد آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون — گويدم كه انا إليه راجعون.

ويدلّ عليه عشق اللقاء والبقاء مع القطع بعدم البقاء مثل هذا البقاء الملكي، والحياة الدنياوي مع عدم فتور العشق الكذائي، فإنّه بحكم الفطرة المعصومة ينكشف أنّ هناك عالماً غير داثر، وتلاقي معشوقك **﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾**[1]، كما أنّ عشق صيت الخير ولو كان طبيعيًّا قائلاً (من الموت والفوت) يدعوه إلى البقاء ويكذب الفناء، بداهة أنّه يحب الصيت بقول مطلق حتّى بعد الموت بحيث يصل إليه، ولو لم يصل إليه ولا يعلم أصلاً فلا عشق أصلاً، وحينئذٍ فلا بدَّ من الوصول إليه والعلم به، ولا وصول إلا بوجوده بعد الموت، كما لا يخفى.

(١) سورة القلم: الآية ٥٥.

[فطرة عشق الحرية والراحة]

الآية العاشرة قوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الأَعْيُنُ﴾(١)، وفيها بيانان: [البيان] الأول: قوله: ﴿مَا تَشْتَهِيهِ الأَنْفُسُ﴾ في بيان عشق الحرية، وهي عبارة عن عشق نفوذ المشيئة ومنه ينشعب العشق بالمال والجاه والسلطنة والرياسة والعشيرة والجمعيّة، بل عدم الطاعة للأنبياء والمخالفة للمولى إنّما هو من باب إنفاذ مشيئته. ثم انظر إلى من أنفذ مشيئته في من أنفذ وفي ما أُنفذ؟ فهل وصل إلى مقصده والحال أنّه بإعمال العدة والعدة والمعشوق حصول المقاصد بنفس المشيئة؟ ولو فُرض حصوله في بعض الأمور لما حصل ذلك في كلّها. وبالجملة إذا نظرت إلى ذاتك لرأيتها عاشقة لحصول ما شاء بما شاء كيفما شاء أولاً، وإذا نظرت إلى العالم لرأيته عاصياً لأوامرك ثانياً، وإذا طالعتها وجدتها أنّها لم تفتر في عشقها ثالثاً، وحيث إنّ الفطرة معصومة عن الخطأ، فليحكم بوجود عالم يظهر فيه معشوقك ونفذت فيه مشيّتك، وهو عالم أوسع من هذا كما قال: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الأَنْفُسُ﴾، فالنفس بإرادتها وخلاقيّتها توجد ما يشاء، وهذه هي الحرية التي تقتضيها ذاتك، فالحرية في الأحكام والأعراض عن الحدودات لا يكون معشوقك؛ لوجدان عدم انطفاء عشقك بذلك مع تحقق التزاحم في الأحرار الحاكم بلزوم تصالح الأشرار، والالتزام بالعبودية في هذا العالم موجب لظهور حريّتك في عالم الآخرة، وإلا فينعكس الأمر لمن تظاهر بالحرية في هذا العالم، فإنّه يسترق في عالم الآخرة، كما قال تعالى: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ * ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ * ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ﴾(٢)، بل إذا نظرت إلى الأحرار في هذا العالم لوجدتهم أرقّاء لطبايعهم ومغلولون لها، والأحرار هم عبدة الحق؛ لأنّ

(١) سورة الزخرف: الآية ٧١.

(٢) سورة الحاقة: الآية ٣٠، ٣١، ٣٢.

ذاته بذاته يقتضي العبوديّة لموجده، بل هم الأحرار في العالمين.

البيان الثاني: أنّ قوله تعالى: ﴿وَتَلَذُّ الأَعْيُنُ﴾ في بيان عشق الراحة، والمراد منه اللذّة المطلقة، وهي التي لا تكون مسبوقة بالتعب، ولا مقارنة به، ولا ملحوقة به، وأقسامها سبعة جمعاً وتفريقاً، وهل توجد في هذا العالم لذّةٌ مطلقةٌ خاليةٌ عن التعب بأقسامها؟ وإذا قطعت بعدمها كما أخبر بأنّ الله يقول: إنّ عبادي يطلبون الراحة في دار الدنيا، وهي غير مخلوقة[1]، فانظر إلى فطرتك وقل لها: أيّتها العاشقة للراحة واللذة ولم تكن في دار الدنيا، هل يرتفع عشقك أم بحالها لا يفتر؟ وحينئذٍ فليحكم بحكم الفطرة المعصومة بوجود عالم آخر في دار التحقق أنت فيها في روح وراحة.

اللهم ارزقنا بحقّ محمد وآله الطاهرين والحمد لله رب العالمين، أبد الآبدين.

---

(١) يشير إلى القول المشهور: «خلقت للعناء والناس يطلبون فيها الراحة.» ولم نعثر له على مصدر.